№ 9 1935 Novembre

NOUVELLE
REVUE THÉOLOGIQUE

ABYSSINIE

Tous les regards se tournent en ce moment vers l'Abyssinie, contrainte de défendre par les armes son indépendance nationale. L'unanimité avec laquelle les représentants responsables des nations l'ont déclarée victime d'une agression injuste a attiré sur elle l'intérêt universel. Cet intérêt se double pour nous, catholiques, du fait de la courageuse fidélité des Abyssins au Christianisme, malgré les déviations que l'isolement a causées dans leurs croyances et leurs pratiques. Faire connaître la situation religieuse du peuple abyssin, raconter les efforts remarquables de l'apostolat catholique dans ce pays schismatique, tel est le but de cet article. Son Excellence Monseigneur Hinsley, archevêque de Westminster, ancien Délégué Apostolique en Afrique orientale anglaise, nous a autorisés à présenter en langue française à nos lecteurs cette étude composée par lui pour le numéro d'octobre de la Dublin Review. *Qu'il nous permette de lui en exprimer ici notre respectueuse reconnaissance. La traduction a été faite par le Père De Bil, S. I.*

N. d. l. R.

L'Abyssinie, le mystérieux royaume éthiopien du prêtre Jean (1), est de la plus grande importance, tant par l'histoire de son passé que par le rôle qu'elle semble appelée à jouer dans l'évolution future de l'Afrique. Je fus amené à m'y intéresser lors de mon séjour au Kenya, dont la frontière nord touche à l'Abyssinie. Plus d'une fois il en fut question au siège de la Délégation à Mombasa. On nous sonda sur la possibilité d'établir un poste de mission à Marsabit, avant-poste anglais sur les

(1) Cfr *Catholic Dictionary :* « Prester John ». Les Portugais croyaient que ce mythique roi-prêtre était africain. Ils le cherchaient le long de la côte

confins de l'Abyssinie. De temps en temps arrivait la nouvelle de razzias de bétail et d'escarmouches où les sauvages Gallas et Caffas d'au-delà la frontière jouaient un rôle. D'autres informations recueillies à Khartoum et sur les rives du Nil bleu, qui rejoint le Nil blanc au-dessous de cette ville et sort du lac Tsana et des montagnes d'Abyssinie, vinrent encore exciter mon intérêt. J'ai visité les champs de coton qui ont fait fleurir le désert au sud de Khartoum grâce aux canaux d'irrigation aménagés par les Anglais au moyen de leur grand barrage de Sennar sur le Nil bleu. Dans une grande courbe de la rivière, j'ai pu y voir les tas de débris et les briques éparpillées qui marquaient la position d'une cité détruite : Saba. Était-ce la capitale de la reine de Saba ?

Une visite à Jérusalem et la vue de la chapelle éthiopienne derrière le Saint-Sépulcre et du quartier abyssin accrurent encore cet intérêt. M. H. V. Morton dans son livre récent, *Sur les pas du Maître*, donne la description suivante des Abyssins à Jérusalem : « Quand je montai sur le toit de la chapelle de Sainte-Hélène, je découvris ce que je considère comme un des spectacles les plus originaux de Jérusalem : un monastère de moines nègres. Quelques-uns d'entre eux étaient assis en plein soleil; d'autres accroupis sur leurs talons en vrai style africain. Près d'eux se dressaient leurs huttes, de construction primitive, avec leurs toits en terre battue. Cela me rappelait un village africain dans une exposition. Sur le toit près du monastère se trouve la chapelle, édifice si petit qu'il peut à peine contenir les

orientale, et Vasco de Gama emportait des lettres pour lui. Ils crurent l'avoir trouvé en Abyssinie. COULBEAUX, *Histoire politique et religieuse d'Abyssinie*, dit que le nom de prêtre Jean était dû à une interprétation erronée des termes dont se servaient les Abyssins lorsqu'ils en appelaient à leur roi : « Abiét ! Djan'hoï ». Abiet (ab = père) et (biet = maison). Ab ou Abba traduit fort bien le mot français abbé; de là le sens de prêtre. « Djan », juge, arbitre souverain. « hoï » signe du vocatif; d'où « O mon juge ! O sire ! O majesté ! » « Abiet » a été traduit par prêtre et « Djan » par Jean. Djan est un qualificatif dont est formé le nom de plusieurs rois. Ils sont censés recevoir l'ordination sacerdotale au jour de leur sacre. Il existe une lettre du pape Alexandre III au Prêtre Jean d'Abyssinie lui accordant une église à Jérusalem et à Rome (Coulbeaux, l. c., I, pp. 258-261).

prêtres et leurs assistants, tandis que les moines, et le public qui voudrait assister au service, doivent se tenir sur les marches. Les Abyssins sont les plus étranges et en un sens les plus intéressants de toutes les communautés exotiques qui vénèrent le Christ en Terre-Sainte ».

Ceux que les rites étranges et les coutumes de ces peuples feraient sourire doivent se rappeler, comme le dit M. Morton, que les Abyssins étaient chrétiens bien longtemps avant nos ancêtres.

Le Père J.-B. Coulbeaux, Lazariste, qui séjourna pendant trente ans en Éthiopie, a publié en 1930 une *Histoire politique et religieuse de l'Abyssinie* en trois volumes. Cet ouvrage fut revisé à Addis-Abeba par son confrère et collaborateur, le P. Baeteman, qui en surveilla l'édition après la mort de l'auteur. Cœur d'apôtre, le P. Coulbeaux sut apprécier la valeur des travaux de ses prédécesseurs dans ce champ d'apostolat, et ses sympathies pour le peuple éthiopien ont survécu à son exil. Son esprit de devoir l'exposa aux persécutions, à la prison et à de tragiques aventures. Trouvant un officier italien, prisonnier après Adoua, épuisé par le poids de ses chaînes, le missionnaire les porta à sa place pendant de longs mois. Il fut aussi un homme d'étude, parlait plusieurs langues indigènes et connaissait à fond le Ge'ez, la langue de l'église et de la littérature (1). Il publia beaucoup d'ouvrages que Ménélik lisait avec

(1) La langue liturgique est l'éthiopien proprement dit ou Ge 'ez i. e. lesâna ge 'ez « langue des hommes libres ». Le mot ge 'ez signifie littéralement « errant » et fut usité plus tard comme désignation officielle des « errants » ou peuple libre (cfr DILLMANN et BEZOLD, *Ethiopic Grammar;* trad. angl. Crichton, 2e édit., p. 3). L'idiome appartient au groupe sémitique méridional et est apparenté à l'arabe, quoiqu'il se rapproche encore plus de la langue des inscriptions sabéennes ou himyaritiques trouvées dans l'Arabie méridionale. Plusieurs des termes usuels se rapprochent plus de l'assyrien ou de l'hébreu que de l'arabe. Cet éthiopien ou Ge 'ez n'est plus en usage, mais on ignore depuis quand. Il fut remplacé par l'amharique comme langue courante, mais fut encore usité comme langue littéraire. Actuellement il n'est plus employé que dans la liturgie et n'est plus même parfaitement compris par nombre de prêtres. L'amharique et ses dérivés, le Tigré et le Tigrinya, l'ont complètement supplanté. Pour cette note et les détails sur la liturgie et le dogme cfr Dr J. M. T. BARTON, *Thought*, Déc. 1933.

admiration et édita une revision critique du Missel éthiopien.

Une pareille œuvre, basée sur la science et une longue expérience, permet de redresser bien des erreurs colportées par des livres qui abritent sous des prétentions scientifiques une grande ignorance ou un état d'esprit lamentablement superficiel. Que dire d'auteurs qui ne connaissent, en fait de missions abyssines, que celle des anciens jésuites portugais et qui prétendent que tout l'apostolat chrétien dans l'Afrique Orientale se réduit à l'œuvre du Dr Kraft et de sa femme ? On a même suggéré que les Éthiopiens sont « instinctivement protestants » et qu'ils se rencontrent avec les Luthériens dans leur antipapisme et leur doctrine sur les sacrements. L'histoire objective et documentée, telle que la présente le P. Coulbeaux, renvoie définitivement toutes ces affirmations au royaume de la fable. La chrétienté abyssine, malgré son schisme profondément ancré, professe non pas la foi de Luther mais celle de l'Église catholique. Son schisme même confond les novateurs du XVIe siècle. Séparée de l'Église catholique depuis 1500 ans, l'église abyssine a gardé le dépôt de la foi et les rites du christianisme primitif. Leur nationalisme aigu peut les avoir écartés du pape, mais, tout comme les Jacobites d'Antioche et d'Alexandrie, ils ont reconnu, même malgré eux, d'après leurs documents authentiques, la suprématie du Patriarche de Rome, successeur de saint Pierre. « L'apôtre Pierre était le chef des apôtres et le vicaire du Seigneur dans la ville de Rome; il a juridiction sur tous les docteurs du monde, sur tous les patriarches et sur tous les évêques. ... Le successeur de saint Pierre sur le siège de Rome est le souverain pasteur et juge de toutes les parties de l'Église du Christ ».

De grossiers abus se sont sans aucun doute glissés dans la pratique des sacrements; il n'en est pas moins vrai que, chez ce peuple si longtemps isolé, la doctrine est restée celle du temps de leur apôtre, saint Frumentius. Ils croient à l'efficacité du baptême, des paroles de la consécration, au sacrement et au pouvoir d'ordre. Malgré tous les écarts de la pratique et leur négligence à se soumettre au rite du mariage religieux, ils

admettent que les conjoints qui consacrent leur union par la communion sacramentelle contractent un mariage indissoluble. D'ailleurs le rituel éthiopien contient les rites et les cérémonies des sept sacrements. A travers toutes les négligences et toutes les variations pratiques, ils ont gardé la foi dans la nature et les effets des sacrements.

Leur dévotion à la Sainte Vierge et aux Saints est très grande. Une tradition populaire rapporte que l'empire éthiopien était un fief offert par le Christ à sa mère, qui fut accepté par elle comme dîme pour l'univers. Son nom figure dans toutes leurs hymnes, dans tous leurs services religieux; l'année liturgique compte trente-trois fêtes en son honneur (1). Leurs dictons populaires même témoignent de leur dévotion à Marie. Tous ces aspects, toutes ces traces de la foi catholique montrent que l'église éthiopienne porte la marque du roc d'où elle fut, il y a bien longtemps, violemment arrachée. Il faut reconnaître que, malgré toutes ses déficiences dans la pratique, la religion authentique de l'Éthiopie n'a aucun caractère protestant.

On fait d'ordinaire, bien que la chose ne soit pas certaine, dériver le nom d'Éthiopie du grec αἴθω (je brûle) et ὤψ (visage); la traduction littérale du mot « éthiopiens » serait donc « gens au visage brûlé ». L'appellation « Éthiopiens » doit être préférée

(1) Les fêtes et les jeûnes du calendrier éthiopien sont nombreux. Comme les Coptes et les autres Orientaux, les Éthiopiens jeûnent, l'année durant, le mercredi et le vendredi à l'exception du temps pascal (50 jours) où le jeûne est défendu. Les jeûnes actuellement observés sont le Carême, précédé de celui d'Héraclius, qui dure une semaine; le jeûne des Ninivites (3 jours); de l'Avent (40 jours); celui des apôtres qui se termine à la fête des saints apôtres Pierre et Paul; les vigiles de l'Assomption, de Noël et de l'Épiphanie. Pendant l'Avent, le jeûne des Ninivites et celui des apôtres et de l'Assomption, le jeûne est prolongé jusqu'à none; dans les autres jeûnes il oblige jusqu'à la fin de la journée.

Leurs fêtes comprennent neuf fêtes principales en l'honneur de Notre-Seigneur; et, outre les trente-trois fêtes de la Vierge déjà mentionnées, de nombreuses fêtes locales en son honneur, douze fêtes de saint Michel (le 12 de chaque mois) et trois de saint Gabriel. Étant donné leurs attaches avec l'Ancien Testament, il n'est pas étonnant que nombre de saints de l'époque patriarcale et mosaïque aient leur place dans le calendrier.

à celle d'Abyssins qui à l'origine était un terme méprisant dérivé de l'arabe habas (mêlé), par allusion au mélange de races et de couleurs des peuplades éthiopiennes. L'aire de diffusion des églises éthiopiennes correspond à l'Abyssinie moderne, la Suisse africaine, un haut plateau d'une élévation moyenne de 7000 pieds, située au sud-est de l'Égypte, de la Nubie et du Soudan. Les limites de l'empire éthiopien ont pourtant varié dans le cours des siècles et il embrassait une étendue bien plus grande que l'Éthiopie actuelle. A en juger d'après leur langage, les habitants sont, en partie du moins, d'origine sémitique, leurs ancêtres ont émigré, avant l'ère chrétienne, du sud de l'Arabie, ont soumis les tribus aborigènes et se sont établis au sud de la deuxième cataracte.

Le type éthiopien est de teint très foncé, presque noir, prognathe et dolichocéphale, « les cheveux noirs crépus, des dents proéminentes, le nez large et aplati, les lèvres fortes et lippues, une barbe clairsemée » (1). La population s'élève à cinq ou six millions et ne forme un bloc homogène ni du point de vue racique, ni du point de vue religieux, bien que le noyau en soit éthiopien et chrétien. Le souverain en est le négus, c'est-à-dire le Negûshâ Nagasht za' Ityôpyâ, roi des rois d'Éthiopie. Il prétend descendre de Salomon par la reine de Saba. En fait la lignée de Salomon fut interrompue pendant une période de cent ou cent-cinquante ans, jusqu'à ce que Yekuno Amlak rétablit la lignée vers 1270 et prit le titre de roi des rois. Une nouvelle interruption eut lieu en 1855 lorsque le roi de Amhara vainquit ses rivaux et se proclama roi d'Éthiopie. C'est le fameux Theodoros II qui régna de 1855 à 1868 et se suicida après la prise de Magdala par les forces britanniques sous les ordres de Lord Napier. Le négus actuel Hailé-Sélassié, l'ancien régent Ras Tafari, fut couronné avec grande solennité en novembre 1929. C'est à cette occasion qu'une députation pontificale fut envoyée en Abyssinie sous la présidence de l'archevêque (actuellement cardinal) Marchetti-Selvaggio.

(1) Funk a. Wagnall 's, *New Standard Dictionary*, éd. 1919, s. v. Ethiopia.

Le chef de l'église éthiopienne est le métropolite d'Abyssinie qui porte le nom d'Abouna (notre père) ou aussi Abbâ Sâlâma (père de la paix). C'est toujours un moine copte pris dans la communauté du monastère de Saint-Antoine près du golfe de Suez et consacré par le patriarche d'Alexandrie. Il est pratiquement la source de l'ordre et de la consécration dans l'Église, puisque seul il a le pouvoir de sacrer des évêques, d'ordonner des prêtres, d'oindre le négus lors de son couronnement, de dispenser des vœux et d'exercer le pouvoir ordinaire de juridiction. Jusqu'en ces derniers temps il n'avait pas de suffragants, mais, en 1929, à la suite de négociations entreprises par le Ras Tafari, cinq Éthiopiens ont reçu la consécration épiscopale. Ce ne sont pas des Ordinaires dans le sens technique, mais des évêques auxiliaires qui vivent avec le métropolite et exécutent ses ordres. Un des inconvénients du système actuel est que Abouna est un étranger, dont la langue est l'arabe et la langue liturgique (jusqu'à son élection) est le copte.

Le second dignitaire dans l'église éthiopienne est l'*echagé*, le chef de tous les moines du grand ordre de Dobra Leibânos et qui réside à Gonder. Comme il est indigène et parle l'Amharique, son influence à la cour tend parfois à dépasser celle d'Abouna. L'autre grand ordre religieux est celui d'Ewostâtêwos, qui n'a pas de supérieur général.

Les couvents portent le nom de *Daber* (montagne), parce qu'ils sont en général établis sur les hauteurs (1). Chaque monastère est gouverné par un komos ou abbé. La prise d'habit se fait en trois temps : la réception du kenât ou ceinture; l'imposition du qob ou coiffure; enfin la collation du scapulaire qui porte 12 croix rappelant les douze pierres précieuses du pectoral du grand-prêtre juif (2). La science qu'on trouve dans l'église éthiopienne est confinée dans les

(1) Cfr M. Herbert Weld-Blundell, *The royal chronicle of Abyssinia*, p. 507.

(2) Cfr Guidi, art., *Abyssinie* dans *Dict. d'hist. et de géog. ecclés.* 1, col. 226.

monastères et, comme partout en Orient, les moines forment l'aristocratie du clergé éthiopien. Le niveau du clergé séculier n'est pas élevé. Point de formation ecclésiastique, ordinations en masse sans examens ni certificats d'aptitude. Le prêtre est d'ordinaire marié, mais le mariage, soit premier soit second, n'est pas permis après l'ordination. Il comprend deux catégories : les dabtarâ ou clercs laïques chargés de la musique liturgique et de l'enseignement dans les écoles, et les clercs ecclésiastiques dans les ordres. A part le kamelaukion qui remplace le tarbouche copte ou fez, leur costume ressemble beaucoup au costume copte.

Les églises, au moins actuellement, sont d'ordinaire de forme ronde, bien que les ruines d'églises anciennes (à Saba, Aksoum, Adoulis, etc.) soient du type basilical à triple nef. Elles sont divisées en trois compartiments : le kenê mohlêt pour les chantres; le keddest pour les communiants ordinaires; et le Makdas où communient le roi et les prêtres (1). Dans les grandes églises des villes principales il y a un office quotidien, préludé par le chant des psaumes, ou tout au moins les dimanches et jours de fête, les mercredis et vendredis; dans les églises de village l'office n'est celébré que les dimanches et jours de fête. Les églises fort nombreuses (2) sont misérablement bâties en terre et couvertes de chaume. Parfois, comme pour la grande église à Jérusalem, l'édifice est en pierre. Sur l'autel se trouve l'objet mystérieux qui porte le nom de tâbôt, terme éthiopien pour désigner l'arche d'alliance, l'arche de Noé, et, dans le culte actuel, le tabernacle ou coffre où est déposée la pierre d'autel (tabhlithâ) (3). D'après la légende rapportée dans le Kebra Nagasti ou Gloire des rois, œuvre datant du XIII^e siècle, qui vise à prouver la descendance salomonique des

(1) Cfr GUIDI, *art. cit.*, col. 226; WELD-BLUNDELL, o. c., p. 519-520.

(2) FORTESCUE, *The lesser Eastern Churches*, n. 7, dit avoir entendu qu'il y en a plus de six milles en Abyssinie.

(3) Cfr DILLMANN, *Lexicon linguae Aethiopicae*, p. 560 et le glossaire des termes techniques dans F. E. BRIGHTMAN, *Liturgies Eastern a. Western*, Oxford, 1896, p. 589.

rois d'Éthiopie, l'arche d'alliance aurait été rapportée du temple de Jérusalem par Baina-Lehkem, fils de Salomon et de la reine de Saba et placée dans l'église métropolitaine d'Aksoum. La tâbôt ne contient certainement pas la Sainte Réserve, car l'église éthiopienne actuellement ne connaît pas cet usage. On trouve des peintures dans les églises mais point de statues. L'image du Christ crucifié est peinte, non sculptée.

La liturgie est étroitement apparentée à la liturgie grecque de saint Marc et à la liturgie copte de saint Cyrille. L'ordo communis reste immuable, mais on ne compte pas moins de seize anaphores, dont celle des apôtres est la plus usitée. La fonction tout entière porte le nom de Keddâsê, bien que cette dénomination s'applique aussi à l'anaphore seule. Après la préparation des vases sacrés et l'offrande du pain et du vin, a lieu l'Enarxis ou prélude, pendant laquelle le diacre récite de longues et belles litanies propres à ce rite, tandis que les fidèles répondent KîrâlâYeson à chaque invocation. Pendant la messe des catéchumènes, on lit quatre leçons du Nouveau Testament, empruntées respectivement aux épîtres de saint Paul, aux épîtres catholiques, aux actes des apôtres et aux évangiles. Après quoi les catéchumènes sont renvoyés par la formule : « Partez, catéchumènes ». La messe des fidèles suit avec des prières et le lavabo, et l'anaphore débute par le Dominus vobiscum, Gratias agamus, Sursum corda, en langue éthiopienne. La grande Intercession se trouve au milieu de la préface. Les paroles de l'institution sont récitées, puis vient l'épiclèse qui débute par ces mots : « Maintenant donc, Seigneur, commémorant sa mort et sa résurrec.ion, nous vous confessons et nous vous offrons ce pain et cette coupe, vous rendant grâces; en outre vous nous avez réunis pour nous tenir devant vous et vous servir comme prêtres. Nous vous prions, Seigneur, et vous supplions de daigner envoyer le Saint-Esprit et la puissance sur ce pain et sur cette coupe... Qn'il les transforme dans le corps et le sang de Notre-Seigneur et Sauveur Jésus-Christ à jamais... (1)

(1) BRIGHTMAN, *o. c.*, p. 233.

Après l'épiclèse, chant du pater, l' « intinction » et la commuion sous les deux espèces, puis une action de grâces, un second pater; la bénédiction du prêtre et le renvoi par le diacre : « allez en paix ».

Il n'est pas possible de résumer exactement les croyances dogmatiques des Éthiopiens. Leur eschatologie est apparentée à celle des Jacobites, vu qu'ils croient que jusqu'au jugement dernier les âmes des justes sont au paradis terrestre, tandis que celles des méchants sont dispersées un peu partout, même sur la mer. Tous n'ont pas une foi bien orthodoxe quant an dogme de l'enfer. La doctrine du purgatoire ne semble guère considérée, bien qu'il y ait partout des prières pour les morts. Leur christologie est monophysite; mais il y a plusieurs nuances d'opinion qui se rapprochent plus ou moins du véritable eutychianisme, en tant qu'tl se distingue du monophysme verbal (1).

Les principales écoles, en cette matière, sont connues sous le nom d'Unionistes, Onctionistes, et de Kârrâ Hâymânot « foi du Couteau ». Les sept sacrement sont admis, mais pas tous administrés. Le baptême est conféré par triple immersion et est souvent retardé de quarante ou quatre-vingts jours, d'après le principe de la purification légale juive. La confirmation n'est plus administrée à cause de la difficulté de se procurer les saintes huiles. L'eucharistie est distribuée sous les deux espèces; le pain est levé et le vin est une infusion de raisins. La pénitence est pratiquée par tous à l'article de la mort; en dehors de ce cas, il n'y a pas de règle déterminée. La forme de l'absolution est déprécatoire. Les saints ordres conférés par Abouna sont pratiquement réduits au diaconat et à la prêtrise. Une curieuse coutume faisait conférer le diaconat aux rois lors de leur couronnement, afin de leur attribuer le privilège de siéger dans le Makdas ou sanctuaire. Le mariage n'a souvent lieu qu'après

(1) Au sujet de cette distinction, cfr art. du P. Jugie, *D. Th. C.*, x, col. 2217.

une cohabitation de plusieurs années; avant cela, l'union est purement civile et n'est pas considérée comme indissoluble. On n'administre plus l'extrême-onction.

Le christianisme éthiopien offre deux curieuses particularités: certaines coutumes juives et l'élargissement du canon des Écritures.

Ils pratiquent la circoncision (et la clitoridectomie); observent les jours de purification avant le baptême; la distinction entre aliments purs et impurs; sanctifient le samedi comme le dimanche et attachent une grande importance aux pèlerinages à Jérusalem. Cela trahit sans aucun doute la difficulté pour ce peuple primitif de faire la distinction entre les deux alliances. Leur canon des Écritures englobe, outre tous les livres du canon de Trente, le livre d'Hénoch, le livre des Jubilés, le pasteur d'Hermas (1), etc. Nombreuses furent sans doute les influences juives et chrétiennes qui disposèrent le peuple à la réception de la foi.

Il y a de sérieuses raisons de croire que le premier apôtre du pays fut saint Frumentius que les Abyssins appellent Abbâ Sâlâma « père de la paix » (2) et plus souvent encore « l'illuminateur ». Sacré évêque par saint Athanase, il fut envoyé prêcher l'évangile et organiser la hiérarchie en Éthiopie vers le milieu du IVe siècle. Il baptisa les deux rois frères Ababa et Athsaba, et grâce à leur appui évangélisa le peuple et inaugura l'âge d'or de l'église éthiopienne. Du royaume des montagnes, la lumière de l'évangile se répandit au loin sur les côtes africaines de la mer Rouge et de l'océan indien. Vasco de Gama, à la fin du IVe siècle, trouva, le long de ces côtes, des chrétiens qui se disaient abyssins et qui gardaient les traditions de l'apôtre d'Éthiopie. Les disciples et les successeurs de saint Frumentius avaient prêché la foi jusqu'en Mozambique. Dépendante du patriarche d'Égypte, l'Abyssinie fut ravagée elle aussi par l'hérésie et reçut la mort d'où lui était venue la vie. Elle se vit infliger, d'après l'arbitraire des empereurs de Constantinople et

(1) Cfr article du Dr Barton, l. c.
(2) Ce titre est encore porté par le métropolite d'Aksoum.

le caprice des patriarches d'Alexandrie, tantôt telle erreur tantôt une autre. Plus tard ce fut même le caliphe, le maître musulman d'Alexandrie, qui décida du choix de ses pasteurs. L'isolement du pays à la suite du déluge musulman acheva de ruiner et de bouleverser la religion. Du VII^e^ au XVI^e^ siècle, l'Abyssinie se vit totalement coupée de Rome et de l'Occident; mais les bastions de ses montagnes arrêtèrent l'invasion musulmane.

Rome ne cessa jamais pourtant ses tentatives pour sauver ce peuple des discordes intestines et de la désunion. La tradition a gardé la dévotion aux « neuf saints romains » qui, en qualité de catholiques (1), furent envoyés pour redresser la foi, comme le rapportent les vieilles chroniques, qui bâtirent des églises et des monastères portant encore leurs noms. Vers le milieu du XIII^e^ siècle, un catholique syrien fut sacré évêque par le patriarche de Jérusalem et envoyé de par l'autorité du Saint-Siège en Éthiopie avec la qualité de vicaire apostolique. Il y fut rejoint par un groupe de missionnaires dominicains. Le mouvement de retour vers Rome, débutant par l'empereur lui-même, s'étendit largement. La persécution éclata sous l'empereur suivant; le vicaire apostolique fut brutalement expulsé et les missionnaires dominicains massacrés avec leurs convertis. Les schismatiques eux-mêmes vénèrent encore les reliques de ces martyrs dans les églises paroissiales autour de Neebi, où les pères avaient vécu et avaient été mis à mort. Dans la deuxième décade du XV^e^ siècle, huit dominicains et leur évêque bâtissaient derechef des églises et recrutaient un clergé indigène. Cette fois encore la persécution arrêta leur labeur apostolique. Le P. Coulbeaux nous parle des ruines d'une église, sous laquelle il vit des catacombes où de longues files de squelettes étaient alignées; c'est une preuve de la multitude des catholiques qui périrent dans cette persécution (2); celle-ci anéantit ce nouvel effort de Rome pour ramener le pays à l'unité de la foi. Des Abyssins prirent part au concile de Florence (1438-1445), convoqué par

(1) Leur catholicisme est quelque peu mis en doute.
(2) L'exposé de Coulbeaux est contesté par quelques autorités.

Eugène IV pour la réunion de l'Occident et de l'Orient et pour ramener tous les peuples séparés au centre de l'Église. Un des panneaux de la grande porte de bronze, à l'entrée de Saint-Pierre, représente l'arrivée à Florence des députés abyssins au concile. L'un d'entre eux, un moine, put, sans accroc à la vérité, vanter son pays de n'avoir jamais succombé ni aux séductions ni à la violence de l'Islam. Les prérogatives du pape furent dûment reconnues par les représentants de l'Abyssinie. Dans toute cette occurrence, l'empereur se montra désireux d'assurer la réunion de son empire au siège apostolique, centre de la chrétienté, et de s'associer à la ligue politique qui aurait uni l'Orient et l'Occident contre les Turcs. Tous finirent par accepter nettement la primauté de saint Pierre et de ses successeurs. Malheureusement des intrigues politiques et la violence rendirent inopérants les décrets du concile, acceptés si sincèrement et si solennellement. Les envoyés de l'Abyssinie, qui apportaient à leur peuple l'heureuse nouvelle de la réunion, furent livrés, lors de leur passage par l'Égypte, aux Coptes schismastiques et au caliphe et mis à mort. L'Abyssinie, par suite de son asservissement religieux à l'Égypte, fut maintenue dans la désunion par la force ou la ruse. Le peuple pouvait abandonner extérieurement Rome; dans son for intérieur il continua à la vénérer et Rome ne cessa pas de s'intéresser à lui.

A la fin du xv^e^ siècle, le pape chargea le général des Frères-Mineurs d'envoyer de ses sujets d'élite en Abyssinie. Leur mission échoua parce qu'ils n'avaient pas d'évêque avec eux et parce que les Grecs excitèrent les animosités sectaires contre les Latins.

L'époque des grandes découvertes s'ouvrait. Les Portugais, sur l'initiative du roi Henri le Navigateur et encouragés par une bulle de « donation apostolique », doublèrent le Cap, découvrirent la route des Indes et portèrent leur attention sur l'empire du prêtre Jean. Nous ne pouvons traiter ici des relations diplomatiques de la reine mère Hélène avec Lisbonne et Rome, ni de son rêve de voir « cette vermine d'infidèles maures balayée de la face de la terre » et les ennemis de la foi anéantis sous les

coups combinés de la flotte portugaise et des armées éthiopiennes, son rêve de détruire La Mecque et Médine, de conquérir l'empire du Levant, de délivrer Jérusalem par l'alliance portugo-éthiopienne; nous ne pouvons traiter des forces portugaises en Abyssinie, de leurs succès partiels et de leur désastre final.

Pendant cette période, les jésuites multiplièrent leurs tentatives pour conquérir le pays au Christ. Saint Ignace offrit à Jules III de partir lui-même pour l'Éthiopie. Finalement, en 1555, trois évêques de la Compagnie et dix pères furent envoyés. Reçus d'abord avec faveur, ils purent jeter les fondements d'une mission et prêcher sans obstacle. Bientôt les intrigues de la nouvelle reine-mère et de ses partisans indisposèrent l'empereur contre le P. Oviedo, qui avait été reconnu comme métropolite, et contre la mission catholique. La jalousie de la cour, qui redoutait l'ambition portugaise, obligea les pères à se confiner dans le silence et la prière et à travailler à la conversion du peuple par la seule pratique de la charité apostolique. Les intrigues, les révolutions et les guerres perpétuelles ne purent empêcher le grand progrès de la mission. Oviedo mourut en 1577; les autres missionnaires disparurent les uns après les autres et il ne resta plus que le père Lobo qui mourut en 1597. Les deux principaux postes de mission établis par les jésuites, Dembia et Fremona, semblent être restés quelques années sans pasteur. Un prêtre de Goa vint à Fremona, déguisé en fakir, et assista pendant quelque temps les catholiques, jusqu'à l'arrivée du P. Paez en 1603.

Un nouvel espoir de progrès de la foi se leva. Paez était un homme de capacité extraordinaire et un grand apôtre. Son souvenir vit encore en Abyssinie et « les savants de Gonder, même les plus anti-romains, en parlent encore avec admiration ». Il était du type de saint François-Xavier et convertit presque seul la plus grande partie du pays. Il ajouta à ses autres mérites celui d'avoir découvert les sources du Nil bleu, dont il a fixé dans le détail la situation dans son histoire d'Abyssinie. Un certain Bruce, pour sa propre glorification et

par haine des jésuites, essaya plus tard de lui dérober cette gloire (1). L'année 1622 vit le couronnement de l'œuvre de Paez et la fin de ses labeurs. L'empereur Susenyos (1605-1632) abjura le monophysisme et proclama sa conversion à la foi romaine. Cette même année plus de 120.000 Abyssins furent baptisés, reçurent les sacrements de pénitence et de l'eucharistie. Paez pouvait chanter son Nunc dimittis. Il mourut en mai de cette année dans la splendide mission qu'il avait fondée près du lac Tsana. L'acte officiel de la réunion avec Rome eut lieu en 1628, lorsqu'un jésuite portugais Alphonse Mendez arriva en Abyssinie avec un renfort de dix-huit missionnaires. Les jésuites Paez, Mendez, Almeida, Lobo rassemblèrent les matériaux qui permirent au père Tellez d'écrire la première histoire d'Ethiopie.

Le triomphe de la foi catholique se changea bientôt en une cruelle agonie. Ce n'est pas dans le domaine du dogme, mais dans la sphère de la morale qu'il faut chercher la cause de cette prompte répudiation de l'acte de réunion : la rigueur des lois de l'Église catholique ne pouvait manquer de déplaire à un peuple habitué au relâchement disciplinaire toléré par les Coptes. Malgré tous les avertissements, Susenyos lui-même pensait pouvoir, comme descendant de Salomon, se payer « les privilèges » de son ancêtre. Il faut avouer pourtant que les mesures coercitives prises par Susenyos contre les schismatiques, et que les jésuites appuyèrent plus ou moins, tout en étant conformes à la mentalité abyssine et aux mœurs du temps, étaient inexcusables aux yeux de l'Église et devant le tribunal de la civilisation chrétienne. Le zèle indiscret entraîna bientôt son propre châtiment et les zélotes en furent les malheureuses victimes. Fasilidès qui avait juré fidélité à Rome avec son père et toute la cour était à peine monté sur le trône qu'il inaugura une violente persécution contre les catholiques en 1640.

Il nous faut mentionner, en rapport avec les événements précédents, un nom qui, de nos jours encore, prolonge son

(1) Cfr COULBEAUX, *o. c.*, p. 200-201.

influence néfaste : Peter Heyling de Leipzig. Il semble avoir été aussi habile que peu scrupuleux. Luthérien, il affecta la foi catholique et entra chez les Augustins pour observer les agissements des catholiques. Ensuite il s'insinua dans les bonnes grâces des Coptes en professant publiquement leur doctrine et en se laissant circoncire. Sur la foi de lettres de recommandation de leur patriarche, il s'assura la faveur de l'empereur anticatholique d'Abyssinie Fasilidès. Il n'avait pas besoin de tant de ruses; ses talents suffisaient pour l'accréditer auprès des Éthiopiens ennemis de Rome et auprès de l'ignorant Abouna. Son habileté comme médecin, ses talents linguistiques, sa finesse diplomatique et son empressement à adopter la religion de la Cour lui gagnèrent bientôt de la faveur, des honneurs et des richesses. C'est lui qui amena l'empereur à extirper les derniers vestiges du catholicisme et même à publier un édit défendant sous peine de mort l'entrée de l'Abyssinie aux Européens. Son assurance trop grande de la faveur de l'empereur et sa confiance en ses richesses causèrent sa perte. Il se mit à attaquer les rites abyssins, en particulier le culte de la sainte Vierge et des Saints. Il fut forcé de quitter le royaume, comblé de richesses et d'esclaves par son impérial patron, et de se rendre à Suakim où le pacha l'accusa de piraterie : « Je me souviens, lui dit-il, vous avoir vu il y a peu d'années habillé comme un pauvre moine et vous rentrez maintenant chargé de trésors ». Heyling fut jeté en prison et décapité en 1647. Son influence néfaste pesa longtemps sur le pays. Il avait attisé les querelles doctrinales qui mirent les partis aux prises dans une lutte qui dure encore. Il avait obtenu le décret royal qui soumettait tout prêtre catholique tentant de pénétrer en Abyssinie à une justice sommaire et à la mort par pendaison, décret qui demeura en vigueur jusqu'à l'arrivée du bienheureux Justin de Jacobis en 1838.

Aux jésuites portugais succédèrent d'autres missionnaires prêts à affronter les dangers et la mort pour répondre à l'appel des catholiques abyssins privés de leurs pasteurs. Le P. Coulbeaux énumère les efforts tentés, dans une sainte rivalité, par diffé-

rents ordres religieux de plusieurs nationalités pour maintenir en vie la foi catholique en Éthiopie. Les frères-mineurs du Caire, avec le P. Antoine de Virgoletta comme préfet apostolique, avaient déjà en 1633 été officiellement désignés par la Propagande pour reprendre la mission d'Abyssinie. Le P. de Virgoletta mourut à Suakim en 1643 et eut comme successeur le P. Antonio de Pescopagno. En 1645, un carme, le P. Wurmers, familiarisé avec la langue éthiopienne, fut nommé vicaire apostolique, mais il mourut la même année. En 1650, le P. Antoine d'Andrade, Abyssin de naissance qui avait achevé ses études à Rome, fut à son tour désigné pour ce poste, quand la nouvelle du massacre de trois franciscains sur l'ordre du pacha de Suakim arrêta l'affaire. L'empereur Fasilidès avait envoyé une ambassade au pacha avec l'injonction : « Envoyez-moi les missionnaires ou tuez-les ». Il fut obéi et ses ambassadeurs lui rapportèrent les têtes des trois franciscains. Cette nouvelle amena la création d'une procure au Caire pour que les missionnaires désignés pour l'Abyssinie pussent s'y préparer à leur tâche. En 1671, le P. d'Andrade et deux autres franciscains arrivèrent à Massaoua, mais furent massacrés. D'autres tentatives, dont le détail nous est inconnu, furent encore faites, mais toutes échouèrent. Le zèle des franciscains italiens du Caire était stimulé par les épreuves et les dangers et par les nouvelles de martyres. En 1694 le P. François-Marie de Salome et un groupe de missionnaires pénétrèrent dans le pays, y furent suivis par d'autres, de sorte qu'ils purent y fonder des postes partant de leur centre : Achuim. De 1698 à 1705 se place la tentative des jésuites français pour reconquérir le terrain que leurs confrères avaient arrosé de leur sueur et de leur sang. Elle se termine par des trahisons de la part des Turcs et autres ennemis et le massacre des missionnaires. Nous savons que le P. Joseph Brèvedent, s. i. passa trois années à la cour de l'empereur Yassou, qui le dépêcha à Rome avec une lettre au pape. Il amena avec lui sept jeunes Éthiopiens que l'empereur lui-même envoyait dans la Cité éternelle pour y être instruits dans la foi catholique.

En 1711 un nouveau préfet apostolique, le P. Liberato, réussit avec deux compagnons à atteindre Gonder, où l'empereur Yostos les reçut en septembre 1712. L'un d'entre eux fut envoyé au pape avec une lettre de l'empereur, qui sollicitait l'envoi d'un corps de troupe de 5.000 hommes afin de l'appuyer contre ses ennemis! Dans l'intervalle une nouvelle persécution se déchaîna et le successeur de Yostos, Daouit III, cita tous les missionnaires qu'on put trouver devant son tribunal, les somma d'abjurer et sur leur refus les laissa lapider par la foule. On connaît le nom de trois capucins français qui souffrirent le martyre. Les franciscains italiens ne se découragèrent pas et en 1725 le P. Antoine de Rivarolo, avec deux compagnons, réussit à pénétrer en Abyssinie; mais faits prisonniers ils furent réduits en esclavage à Socotora. La tentative du P. Remedia de Bohême en 1751 ne réussit pas mieux. Bien accueilli par l'empereur, il dut fuir devant la fureur du peuple; un de ses compagnons demeura caché dans la capitale jusqu'au 8 mai 1754. Enfin en 1790 Rome envoya encore le P. Michel-Ange de Fricarico ovec un Éthiopien, élève à la Propagande et consacré évêque d'Adoulis, Mgr Tobie-Georges Ghebré-Exiavier. Ils pénétrèrent jusqu'à la capitale, furent bien reçus à la cour, mais leur entreprise se termina comme les précédentes : malmenés, brutalisés, ils durent s'enfuir et revinrent au Caire en octobre 1794. Avec Ignace Ballerini, massacré en 1797, se terminent ces tentatives héroïques. Pendant deux cents ans après la mission des jésuites portugais, la foi et la pratique catholiques furent maintenues en vie dans ce pays au prix de tous les sacrifices, jusqu'aux premières décades du XIX^e^ siècle; alors les lazaristes parurent en Abyssinie sous le bienheureux Justin de Jacobis et les capucins sous le futur cardinal Massaia.

Comme Coulbeaux l'observe, l'Abyssinie a pu abandonner Rome, mais Rome n'a jamais abandonné l'Abyssinie. Parlant de cette période, un protestant écrit : « On trouve des missionnaires martyrs sur tous les champs d'apostolat — Japon, Chine, Indes, Asie Mineure, Arménie, Éthiopie, Amérique du Nord et Amérique du Sud. Au Japon seul plus d'un millier de missionnaires

appartenant aux ordres de Saint-François, de Saint-Dominique, de Saint-Augustin et à la Compagnie de Jésus, et plus de deux cent mille convertis moururent pour la foi. Une association connue sous le nom de Confraternité des Martyrs fut créée pour raffermir ceux qui à toute heure étaient exposés à une mort cruelle, en leur enseignant à regarder le martyre comme la joie suprême sur cette terre ». Le même auteur écrit que l'apôtre catholique avait comme devise : « Qui devient missionnaire l'est à jamais »; sa vocation embrassait toute sa vie, il mourait à son poste, même s'il ne trouvait pas le martyre. Ils étaient martyrisés avec leurs néophytes quand Dieu le voulait ainsi. On ne pourra jamais compter le nombre de chrétiens qui furent tués pour la foi en Abyssinie.

Les révolutions et les guerres du début du XIX^e^ siècle, les persécutions de l'Église et la tyrannie du Césarisme ralentirent l'effort missionnaire en Abyssinie comme ailleurs. L'histoire nous hâte vers le milieu de ce siècle de désordre. Dès que la situation de l'Abyssinie et de l'Europe ouvrit de nouveau la carrière à l'héroïsme, plusieurs noms célèbres de pionniers de l'apostolat catholique se détachent sur l'histoire des missions éthiopiennes. Le bienheureux Justin de Jacobis, lazariste, débuta comme missionnaire en 1838 et mourut en 1860 sur le champ d'apostolat. Ses travaux, ses souffrances et sa captivité furent la continuation des labeurs et des sacrifices que s'imposèrent les missionnaires deux siècles durant pour arracher l'Abyssinie au schisme et à l'anarchie. Après sa captivité, sur la route de l'exil, de Jacobis mourut et fut enseveli en un endroit solitaire dans le désert sablonneux du pays qu'il avait si bien servi. La lumière qu'il avait aidé à rallumer ne s'éteignit pas, car il laissa derrière lui un beau groupe de prêtres indigènes et douze mille catholiques baptisés. Des Éthiopiens de toute croyance le proclamaient un saint et sa cause de béatification, introduite à Rome en 1904, vient d'être heureusement clôturée (juillet 1935).

Un converti de ce grand missionnaire, Abba Ghebré-Michael, béatifié le 30 octobre 1926, mérite lui aussi de prendre place

parmi les apôtres. Il fut un grand confesseur de la foi et peut être appelé un des plus glorieux martyrs de l'Afrique. Moine célèbre par sa science, caractère ferme et droit qui cherchait la vérité de toutes ses forces, il lutta pendant six mois en des discussions quotidiennes avec de Jacobis, pour résoudre ses doutes; une fois convaincu, il brava les lois du persécuteur et se proclama catholique. On le chargea immédiatement de chaînes; l'intervention d'un ami le sauva pour un temps. Il était à Gonder en 1854 avec de Jacobis, quand la mission fut cernée par une bande armée et les catholiques enchaînés et traînés en prison. Ghebré-Michael, cruellement bâtonné, préluda ainsi à un martyre qui dura treize mois. Une prison infecte, la privation de toute nourriture, les promesses, de terribles menaces, la bastonnade, tout fut tenté pour l'amener à renier sa foi. Sous la révolte de l'opinion publique, il fut enfin cité devant le tribunal épiscopal et envoyé aux prisons royales. Amené devant l'empereur Theodoros (Kassa) il fut condamné à être flagellé jusqu'à ce qu'il se soumît à ses ordonnances religieuses. Douze soldats se relayèrent pour le frapper avec une cravache en crins de girafe : les bourreaux se fatiguèrent avant la victime qui leur reprocha de se lasser. La flagellation durait depuis deux heures. L'empereur ordonna de poursuivre. Des témoins oculaires ont déposé que lorsque Abba Ghebré-Michael se releva, par un prodige, son corps ne portait plus une seule trace des coups qu'il venait de recevoir. Theodoros le condamna alors à être fusillé, mais l'intervention du consul anglais Plowden fit commuer la sentence en détention à perpétuité. Le martyre du noble confesseur continua, car il fut traîné à la suite de Théodoros dans sa désastreuse campagne où la famine et le choléra décimèrent les troupes. Épuisé par tant d'horribles souffrances, le martyr succomba au choléra et mourut au pied d'un arbre le 28 août 1855.

Guillaume Massaia, un capucin italien, plus tard cardinal, fut un autre grand pionnier de l'apostolat durant cette période. Ce fut lui qui consacra de Jacobis comme évêque d'Abyssinie érigée en vicariat apostolique confié aux lazaristes en 1846.

Lui-même partit comme vicaire apostolique au pays des Gallas, qui forma une nouvelle circonscription ecclésiastique. Obligé de voyager sous le déguisement d'un marchand, épié et pourchassé par les séides du cruel et odieux Abouna, tantôt accueilli par une populace en délire, souvent enchaîné et condamné à mort, il réussit toujours à échapper. Il mena cette vie de dangers et de fatigues pendant 35 ans dans la haute Éthiopie, à part un court répit durant un voyage en France et en Angleterre (1853), où il sut intéresser Napoléon III et la reine Victoria à sa mission. A son retour il composa un dictionnaire Galla, traduisit la Bible et fit de nombreuses conversions. Il s'était préparé à sa vie de missionnaire en suivant un cours de médecine qui lui rendit grand service : pendant une épidémie de petite vérole, il vaccina jusqu'à cent personnes par jour. A la longue il tomba entre les mains de l'anticatholique Theodoros et fut jeté en prison. Sa patience lui gagna l'estime de ses ennemis, mais il fut cruellement banni en 1879 et dirigé vers le Soudan, alors sillonné par les bandes de rebelles et de brigands et infecté par la peste. Il atteignit la fournaise de Khartoum qui avait été fatale à ces autres grands pionniers, les PP. Ryllo et Giusto da Urbino, et l'évêque Comboni de la mission de l'Afrique centrale. Il survécut pourtant et s'éteignit paisiblement dans sa modeste cellule de capucin à Frascati, âgé de 80 ans. Sa tombe à Frascati est vénérée par de nombreux pèlerins et par les missions diplomatiques qui arrivent d'Éthiopie à Rome. Comme de Jacobis en Abyssinie, ses travaux dans le pays des Gallas furent couronnés de succès et il y laissa plus de 10.000 catholiques.

Mgr Jarosseau, vicaire apostolique de Galla, un capucin, est lui aussi une grande figure parmi les pionniers de la mission abyssine au XIX^e^ siècle. En 1931 il célébra le cinquantenaire de son arrivée à Keila en Somalie britannique et de son voyage de 26 jours à dos de chameau, vers Harrar, ville éthiopienne alors sous la domination musulmane. Il a travaillé pendant un demi-siècle dans cette région ardue et y continue son labeur. Il a beaucoup souffert, a vu souffrir ses frères, mais ni l'amertume,

ni le pessimisme n'ont eu de prise sur lui. Son amour pour les Éthiopiens est inextinguible et il croit que toute leur animosité contre l'Église catholique est due aux intrigues et aux ruses perfides déployées dans le passé pour les ancrer dans l'erreur. Actuellement l'Éthiopie est divisée en quatre territoires ecclésiastiques (1) : le vicariat d'Abyssinie créé en 1894 et confié aux capucins, c'est l'Érythrée actuelle; la préfecture de Djibouti sous les lazaristes français; le vicariat de Galla fondé en 1846 où travaillent les Capucins français. La quatrième subdivision est la préfecture apostolique de Caffa au sud-ouest de l'Éthiopie, confiée en 1913 aux missionnaires italiens de la Consolata de Turin. L'avènement de Hailé-Sélassié I semble ouvrir des perspectives plus rassurantes pour la foi. Dans sa jeunesse, le négus eut comme précepteur un lazariste qui, dit-on, pendant une tempête sur le lac Tsana sauva la vie de son pupille au prix de sa propre existence. En retour le négus a tout naturellement protégé les missions catholiques. Ainsi il s'est sans cesse montré bienveillant à l'égard de Mgr Jarosseau et lui a permis

(1) Cfr *Guida delle Missione Cattoliche*, 1934, pp. 217-220, etc.

1. L'Erythrée. En 1869 la compagnie Rubattino acquit un petit territoire dans la baie d'Assab. Le gouvernement italien le racheta et envoya en 1882 ses premières troupes en Erythrée. Il y a actuellement en Erythrée 4000 catholiques européens qui, dit la Guida, dans la pratique ne se montrent parfois pas à la hauteur de la vie chrétienne. A la suite de l'accroissement considérable du nombre de prêtres indigènes, le Saint-Siège décida la création d'une hiérarchie indigène et nomma en 1930 Mgr Chidone-Maryam Cassa Ordinaire des catholiques éthiopiens de rite oriental en Erythrée. La plupart des élèves du collège éthiopien sont de cette région; toutefois il y en a aussi quelques-uns des autres régions de l'Abyssinie (pour le moment il y en a trois sur 21 du pays du négus). Les catholiques sous la juridiction de Mgr Cassà et de son clergé indigène sont 28.000. Les catholiques d'Erythrée sous le vicaire apostolique d'Abyssinie sont environ 7.000 et sont desservis par des prêtres italiens. Ces derniers appartiennent au rite latin. Si je ne me trompe, Mgr Cassà est le seul évêque catholique indigène du continent africain. Il y a des orphelinats et des écoles dans tous les postes. L'école des arts et métiers de Sanganeiti, l'école d'imprimerie à Asmara et l'Institut pour les gens de couleur sont de la plus grande importance. La population totale est de 621.786 (rec. 1921).

2. L'Ethiopie ou l'Ayssinie proprement dite : population mêlée de Chamites et de Sémites : 5.500.000. Il ne faut pas confondre l'Ethiopie

de bâtir une cathédrale à Addis-Abbeba. Des marques de bon vouloir si manifestes à l'égard du catholicisme font naître de l'espoir, mais il n'y a aucun doute que le retour à l'union avec Rome sera malaisé tant que l'église éthiopienne n'obtiendra pas une réelle liberté d'action dans tout le pays, par la rupture des liens qui l'enchaînent au patriarche copte d'Alexandrie.

A Rome même, dans l'enceinte de la cité vaticane, on trouve un monument éternel de la sollicitude des papes pour l'Éthiopie. Déjà peut-être, du temps d'Alexandre III (1170), l'église et le couvent de saint Étienne des Maures, derrière l'abside de Saint-Pierre, avaient été affectés à l'usage des moines et des pèlerins d'Abyssinie. Ces bâtiments furent plus tard occupés par les Trinitaires, mais ils ont été rendus aux Éthiopiens par Benoît XV. Plus récemment encore, Pie XI a fait réédifier et agrandir le collège éthiopien et restaurer l'église Saint-Étienne, et montré par là au monde entier son affection pour ses enfants égarés d'Abyssinie et son intérêt paternel pour leur bien spirituel.

† Arthur
Archevêque de Westminster.

ancienne, qui entra si souvent en conflit avec les Pharaons d'Égypte, avec l'empire du Négus. Le vicariat apostolique d'Ethiopie dépend de la S. Cong. pour les Orientaux. Le nombre exact des catholiques n'est pas donné; ils ne sont que quelques milliers. Outre l'opposition de la population schismatique et hérétique, ils ont à compter avec de perpétuelles difficultés politiques.

3. Galla est un vicariat apostolique sous Mgr Jarosseau, O. M. C. : populat. 4.607.000 hab. dont 10.745 catholiques (stat. juin 1933), 17 prêtres européens, 15 prêtres indigènes, 6 frères européens, et 14 indigènes; 32 sœurs européennes et 29 indigènes constituent le personnel de la mission.

4. Caffa, préf. ap. sous Mgr Luigi Santa de la Consolata de Turin : pop. 2.000.000 d'hab.; 3263 catholiques (stat. juin 1933). Ces deux territoires ecclésiastiques dépendent de la Propagande.

5. Djibouti ou Somalie française préf. apost. sous Mgr Jarosseau, O.M.C., comme administrateur apostolique : pop. (1931) 68.965 hab. dont les 2/3 Somalis, 2992 arabes, quelques éthiopiens, quelques indiens et 628 européens. Les catholiques ne sont que quelques centaines, la majorité est musulmane. Grand séminaire avec 8 élèves; petit séminaire avec 6 élèves; sept écoles primaires avec 188 élèves et quatre écoles secondaires avec 36 élèves, 5 orphelinats avec 114 orphelins, cinq dispensaires et un hôpital.

LA THÉOLOGIE DES ÉPITRES JOHANNIQUES

Un lecteur, même superficiel, des épîtres johanniques est inévitablement frappé par leur richesse doctrinale : certaines phrases apparaissent lourdes de signification. Il ne sera pas inutile de dégager et de présenter dans un ordre systématique la théologie de ces écrits, d'autant plus que les diverses parties de cette théologie sont exposées sans aucun ordre et que, sur certains points, les affirmations semblent, sinon contradictoires, tout au moins malaisées à concilier.

La doctrine des épîtres s'accorde pleinement avec celle du quatrième évangile, — et c'est tout naturel. Cependant deux différences sont à signaler. D'abord dans l'épître les questions proprement théologiques, à savoir le mystère de la personne de Jésus, tiennent une place restreinte : ces points de vue avaient été déjà traités dans l'évangile; ce livre est supposé connu des lecteurs de l'épître et ils ne peuvent comprendre parfaitement certaines énonciations sur le Fils de Dieu que s'ils sont familiers avec l'évangile. Par ailleurs le sujet qu'aborde l'épître ne demandait pas sur la divinité de Jésus les développements dans lesquels était entré le Maître discutant avec les Juifs.

En effet l'objet propre de l'épître est de fixer la doctrine de la vie chrétienne, de formuler les règles de la *gnose* chrétienne; et elle le fait beaucoup plus longuement que l'évangile, proposant même des aspects nouveaux, — et c'est là la seconde différence. Néanmoins, dans l'un et l'autre écrit ces directives pratiques sont données dans le même esprit : ce n'est pas du tout la tendance moraliste humaine, déterminant des consignes d'action et les fondant sur des considérations naturelles de perfection individuelle ou de mieux-être social; le mystique qu'était saint Jean ne pouvait concevoir la vie morale et religieuse du chrétien que comme une participation à la vie de Dieu, ses

vertus que comme une communion aux propriétés divines : l'amour, la vérité, la justice qui sont dans le chrétien dérivent de l'amour, de la vérité, de la justice qui sont en Dieu. Aussi bien la morale johannique est-elle constamment suspendue à Dieu et trouve-t-elle son foyer en Jésus-Christ, notre unique voie pour aller au Père; cette morale est donc essentiellement théocentrique et théologique, prenant pour motifs des vues sur Dieu et son Fils. Toutefois cette théologie n'est jamais présentée pour elle-même, afin de contenter nos curiosités : de là le sentiment, qu'elle laisse, d'être incomplète, d'être envisagée sous un jour relatif : le mystère divin n'est dévoilé que dans la mesure nécessaire à la direction et au soutien de notre conduite terrestre.

Cette doctrine johannique, quoique plus ordonnée à la vie pratique, garde la même forme que dans l'évangile et encore plus accusée : sans aucun appareil dialectique, les pensées sont présentées comme des réalités vécues, comme les expériences que fait l'Apôtre et que tous les chrétiens répètent après lui; elles sont groupées autour de quelques conceptions centrales, vie, lumière, amour, union à Dieu, connaissance et vision de Dieu; mais on a toujours l'impression que ces conceptions ne s'opposent pas, qu'elles ne sont chacune qu'un rayon divisé et réfracté de l'infinie lumière divine : contemplation synthétique et intuitive du mystique!

1. *Dieu.*

C'est bien lui qui domine et illumine tout l'horizon : le mot Dieu revient soixante-six fois (quatre-vingts fois seulement dans l'évangile) et le pronom indéterminé, le mystérieux « Lui » ramène encore l'attention vers le Principe souverain; Dieu est encore appelé Père (seize fois dans les trois épîtres, cent dix-huit fois dans l'évangile), désignation plus familière et confiante : on peut approcher sans crainte de celui qui est le Père de Jésus, et, par lui et en lui, le Père des hommes.

De Dieu il n'est jamais donné une définition formelle : il est manifesté, plutôt que défini, par ses attributs; et encore ces attributs sont-ils présentés surtout dans la participation qui en

est communiquée aux hommes. Lequel, parmi les attributs divins mentionnés, est l'attribut le plus immanent, l'attribut générateur ?

Ne serait-ce pas la vie ? Sans doute Dieu n'est jamais appelé la Vie, comme Jésus (v, 20; *J.* xiv, 6) (1); mais il a la vie en soi et il a donné au Fils d'avoir la vie en soi (*J.* v, 26); la vie éternelle qui se manifeste en Jésus était auprès du Père (1, 2); le Père envoie Jésus pour donner la vie (iv, 9); le témoignage, immanent au croyant, qu'il rend à son Fils, c'est qu'il donne la vie en lui (v, 12, 13, 20); les fidèles sont en communion avec Dieu, comme nous le verrons, dans la mesure où ils ont la vie. La Vie est donc bien un attribut divin, l'attribut fondamental, primordial, dans lequel Dieu donne participation à son être. Cet attribut n'est jamais défini, sauf par l'adjonction du qualificatif « éternel » : la vie éternelle : c'est l'être en sa forme la plus haute; il n'a pas de limitations; et son infinie perfection est signifiée par cette qualité qui n'appartient qu'à Dieu, l'éternité.

« Dieu est lumière et en lui il n'est aucune espèce de ténèbre » (1, 5) : voilà une première sorte de définition de Dieu. Afin d'en pénétrer toute la signification, rapprochons deux autres formules : Dieu est « le Dieu véritable », le chrétien « est dans le Véritable » et « Jésus-Christ est le Dieu véritable » (v, 20); bien que le Père ne soit jamais appelé Vérité, on peut affirmer que cet attribut lui appartient essentiellement : l'Esprit-Saint est Vérité (v, 6), tout comme le Fils (*J.* xiv, 6), les chrétiens ont la vie divine pour autant qu'ils sont dans la vérité, qu'ils ont la vérité. Dieu est Lumière, non seulement en raison de l'éclat éblouissant de son invisible Majesté, mais parce qu'il est le Principe d'où procèdent toutes les vérités et dans lequel tous les êtres fondent leur réalité : les essences, les qualités que nous voyons dans les créatures, ne sont que des ombres, des participations imparfaites et déficientes des attributs et de l'être divin : Dieu seul est véritablement bon, beau,

(1) Les références données sans autre indication se rapportent à la première épître.

saint... : il est le Véritable. Il est Lumière, Vérité, non seulement comme foyer des vérités, mais aussi comme source du bien moral : la Vérité est inséparable de la Sainteté.

« Dieu est amour » (IV, 8, 16) : autre définition : ne serait-elle pas la plus fondamentale ? Vie, Vérité, Lumière (*J.* VIII, 12; XII, 46) sont aussi attribuées au Fils; du Père, seul, il est dit qu'il est amour; amour toutefois qui se communique d'abord au Fils (*J.* XVII, 23, 26) et qui se répand par lui. De toute façon ce terme définit admirablement Dieu comme principe de procession, comme celui qui se donne : il manifeste son amour aux hommes en les constituant ses enfants semblables à lui, participant à sa nature divine (III, 1, 2), et aussi en leur envoyant son Fils pour leur donner la vie et divers biens surnaturels (IV, 9, 10, 14; III, 16).

Autres propriétés de Dieu : il est fidèle à accomplir ses promesses (I, 9), juste, modèle de justice (I, 9; II, 29; III, 7); il sait tout (III, 20), mais personne ne l'a jamais vu (IV, 12, 20); il est tout-puissant (IV, 4).

2. *Jésus-Christ.*

C'est en Jésus-Christ que saint Jean a connu Dieu : aussi est-ce de lui qu'il parle comme de l'objet de son expérience, celui sur qui il veut porter témoignage (I, 1-4); et pourtant la christologie de l'épître est beaucoup moins complète que celle de l'évangile. Elle est du même accent : le Jésus dont saint Jean nous montre ici l'action rédemptrice, dont il sent en son intime la présence spirituelle, est le même que celui dont il rapporte dans son évangile les discours sublimes. Les seules différences qu'on pourrait noter sont celles-ci : le Jésus de l'épître apparaît à la fois en quelque sorte plus transcendant, plus agissant comme Dieu et, par ailleurs, plus proche, objet d'un culte plus tendre : le « Lui » mystérieux est rapporté souvent au Fils autant qu'au Père, rappelant leur commune nature et leur commune activité; le « Celui-là », qui s'applique au Fils, respire une affection familière envers le Sauveur du monde.

Les titres donnés à Jésus fournissent déjà de précieuses

indications doctrinales. Tandis que l'évangile mentionne toujours le personnage historique nommé Jésus, l'épître ne prononce jamais ce nom sans une addition : Jésus-Christ (Jésus est le Christ, II, 22; V, 1; ne pas confesser Jésus de IV, 4 a un sens plus profond) ou Jésus, le Fils de Dieu (son Fils); la première forme est l'expression courante chez les chrétiens, le nom propre de Jésus, le second terme signifiant, moins sa dignité messianique au sens juif, que sa mission rédemptrice au sens chrétien; la deuxième forme traduit la foi à la divinité de Jésus. Cette même foi s'exprime par la désignation : le Fils de Dieu, le Fils... (vingt-quatre fois dans les épîtres); Jésus est appelé encore le « Monogène », ce qui signifie à la fois Fils unique et Fils bien-aimé (IV, 9); il est encore celui qui est « né de Dieu » (V, 18), ce qui met en relief son origine divine et en même temps sa qualité de principe de filiation divine pour tous ceux qui sont dits « nés de Dieu ». Il est encore nommé « le Verbe de Vie » (I, 1) et l'expression rappelle toute la théologie du prologue de l'évangile. On voit toutes les conclusions dogmatiques qu'on peut fonder sur ces appellations. D'autres textes nous permettent de préciser encore davantage.

Ce Fils de Dieu était d'abord préexistant auprès de Dieu : il est « la vie éternelle qui était auprès du Père et qui s'est manifestée » (I, 2); c'est pour cela qu'il est en possession de toute éternité de l'être, source de tous les êtres (I, 1); cette préexistence est supposée aussi par tous les textes affirmant que le Père a envoyé son Fils dans le monde. Préexistence auprès de Dieu, éternité, filiation divine véritable impliquent la divinité et la consubstantialité avec le Père : propriétés énergiquement accusées par la phrase qui met le « Fils de Dieu Jésus-Christ » sur le même rang que son Père, puisqu'il est comme lui « Dieu véritable et vie éternelle » (V, 20). La consubstantialité, la communauté d'opérations avec le Père sont encore marquées par les expressions qui associent le Fils au Père dans les opérations surnaturelles : « Grâce, miséricorde et paix viennent de Dieu le Père et de Jésus-Christ, le Fils du Père » (*2 J.* 3); nous verrons qu'on ne peut pas posséder le

Fils sans posséder le Père. Et pourtant ce Fils, égal au Père, reste dans la dépendance de son Principe : « de lui-même il ne peut faire que ce qu'il voit faire à son Père » (*J.* v, 19) : dépendance manifestée par la mission (le Père envoie son Fils) et par les intercessions que, même dans la gloire, le Fils adresse à son Père pour les péchés des hommes (II, 2). Jésus possède des qualités qui l'élèvent au-dessus de l'humanité : il est juste, comme Dieu (II, 1; III, 7), pur et sans péché (III, 3, 5).

Ce Fils, objet premier de son amour, Dieu, par amour pour le monde, dans un amour qui devance le nôtre, Dieu l'a envoyé dans le monde (IV, 9, 10, 14) : première manifestation du Fils (I, 2; III, 5, 8) et aussi de l'amour divin (IV, 9). « Le Verbe s'est fait chair » est-il dit dans l'évangile (*J.* I, 14) : saint Jean n'avait donc plus besoin de proclamer le dogme de l'Incarnation; il tient pourtant à le rappeler, peut-être contre les docètes qui niaient la réalité de la nature humaine de Jésus : le vrai chrétien confesse « Jésus-Christ venu en chair » (IV, 2; *2 J.* 7). Cette manifestation du Fils s'est faite en des conditions qui attestent la réalité de sa mission rédemptrice : l'eau de son baptême, qui communique à l'eau du baptême chrétien sa vertu régénératrice; le sang qu'il a versé à la croix, qui nous rachète et devient un breuvage de vie; à ces deux témoins se joint l'Esprit-Saint, qui, au cours de la vie terrestre de Jésus et dans son Église, le glorifie et lui rend témoignage (V, 6-8). Le Verbe de Vie (I, 1) ne pouvait se manifester que pour nous donner la vie (IV, 9), la vraie vie, la vie divine; pour cela il devait détruire les œuvres du diable, l'ennemi de Dieu, le principe de tout péché (III, 8) : aussi bien le Fils de Dieu, envoyé pour être notre expiation (IV, 10) par amour, livre sa vie pour nous (III, 16) : par là il enlève nos péchés (III, 5), son sang versé continue de purifier tous les péchés, les péchés du monde entier (II, 2): rédemption absolument universelle, et il le fallait puisque le Père avait envoyé son Fils comme Sauveur du monde (IV, 14). Jésus, qui se disait la Lumière du monde (*J.* VIII, 12; XII, 46), nous procure la foi en « nous donnant l'intelligence pour connaître le Véritable » (V, 20); en union avec

son Père, il est présent en l'âme des fidèles et en eux il accomplit toutes les opérations surnaturelles. Bien plus, il est toujours dans le ciel notre avocat et il intercède pour nos péchés (II, 1).

A la première manifestation dans l'Incarnation correspondra une seconde et dernière manifestation du Fils de Dieu : ce sera sa « parousie », sa venue solennelle pour le grand Jugement (II, 28; IV, 17) : ses fidèles éprouvent déjà toute l'assurance qu'ils auront devant lui en ce jour terrible : il ne les repoussera pas : bien plus ils lui deviendront semblables, prenant la vraie forme d'enfants de Dieu (III, 2).

Après sa première manifestation, le Fils de Dieu, une fois qu'il a donné sa vie pour nous et qu'il est devenu invisible, laisse sur terre des témoins : les disciples qui ont partagé sa vie attestent qu'il est bien celui qui apporte la vie au monde, et ceux qui accueillent leur message entrent comme eux en communion avec le Père et le Fils (I, 1-4; IV, 15) : ils deviennent enfants de Dieu.

3. *L'Esprit Saint.*

Les données de l'épître relativement à l'Esprit Saint sont très réduites : le lecteur est supposé connaître, d'après l'évangile, sa procession divine qui le constitue personne distincte, consubstantielle au Père et au Fils; ici il n'est parlé que de son action surnaturelle.

Il est la vérité (V, 6), propriété également du Fils et donc indice de divinité; il est l'esprit de vérité (IV, 6). Il est donné aux fidèles (III, 24), surtout pour leur communiquer des grâces de lumière : son onction leur enseigne toute vérité, les garantit contre les erreurs que répandent les antéchrists (II, 20, 21, 27) et leur permet de discerner des esprits de l'Antéchrist l'esprit de Dieu (IV, 1-3). C'est encore l'Esprit Saint qui rend au Fils de Dieu incarné le témoignage décisif, celui qui donne pleine valeur aux témoignages de l'eau et du sang (V, 6-8).

Il remplit aussi une autre fonction, fonction de lumière et fonction d'amour : présent et sensible aux âmes qu'il habite, il les assure qu'elles sont en communion avec Dieu (III, 24; IV, 13).

4. *Les fils de Dieu; la vie chrétienne.*

« Fils de Dieu », tel est le titre qui convient aux chrétiens, tandis que les autres sont les « fils du diable » (III, 10; V, 2); ce titre leur est donné par Dieu, comme témoignage de son amour : ce n'est donc pas un titre vain, ils sont réellement fils de Dieu (III, 1). C'est une réalité qui enrichit l'âme et lui infuse des facultés nouvelles : le chrétien est dit encore « né de Dieu », posséder en lui-même la semence de Dieu (III, 9) : que cette semence soit le Saint-Esprit, qu'elle soit le Christ à qui nous sommes incorporés, elle demeure et agit en nous comme un principe constant de génération divine : de même que le Fils de Dieu, en vertu de la génération éternelle, est toujours « né de Dieu » (V, 18), de même le chrétien, tant que la semence divine est vivante en lui, est « né de Dieu » : cette génération lui donne part à la nature divine. Est-il nécessaire de marquer la distance qui sépare ces deux « nés de Dieu »? Le Verbe de Dieu est Fils par nature, il est auprès de Dieu de toute éternité, il ne peut perdre cette propriété, il est consubstantiel au Père, et possède la nature divine dans son entier; pour nous, au contraire, qui ne sommes fils que par participation, nous pouvons perdre ce privilège, nous sommes en communion avec Dieu, mais de manière précaire et variable suivant la mesure de la grâce accordée à chacun et suivant la mesure de notre fidélité.

Qu'est-ce qui produit en nous cette filiation divine? Certaines phrases pourraient faire croire que nous devenons fils de Dieu par nos propres forces : notre foi et notre amour nous constitueraient dans cet état (V, 1; IV, 7). Ne prenons pas le change : si nos vertus, sous l'action de la grâce, peuvent nous y préparer, c'est l'amour de Dieu, amour premier ici comme partout, qui nous a donné d'être appelés et d'être réellement fils de Dieu (III, 1). Remarquons la contexture des phrases alléguées : « celui qui croit que Jésus est le Christ est né de Dieu » (V, 1); « celui qui aime est né de Dieu » (IV, 7); « qui fait la justice est né de Dieu » (II, 29) : il n'est pas dit qu'il devient fils de Dieu, mais seulement que la foi, l'amour, la justice du chrétien sont un signe et un effet de la génération divine dont il est l'objet.

Conclusion pleinement confirmée par les autres propositions relatives à celui qui est né de Dieu : il ne pèche pas et ne peut pas pécher en raison de la semence de Dieu qui est en lui (III, 29; V, 18) : c'est à la cause divine qu'est rapporté tout l'effet moral. Même remarque sur l'autre formule : « quiconque est né de Dieu triomphe du monde » (V, 4) et il en triomphe par la foi qui est un don de Dieu (V, 4, 5). Et il ne saurait en être autrement : nos vertus ne peuvent produire la grâce, corrélative de la filiation divine, mais c'est la grâce qui est le principe de nos vertus et de nos opérations surnaturelles.

Cette filiation divine est réalisée dès cette terre : elle ne peut y être qu'imparfaite, souvent affaiblie dans son effet par le péché que nous ne pouvons éviter, réduite à une ressemblance tout extérieure en raison de l'obstacle épais de notre corps : c'est seulement, au moment de la parousie du Fils de Dieu, quand, transformés par l'éclat de sa gloire, nous revêtirons la pleine ressemblance du Verbe, que nous apparaîtrons et serons vraiment fils de Dieu (III, 2); de même saint Paul gémissait, de concert avec toute la création, dans l'attente de la filiation (*Rom.* VIII, 19-23).

La filiation, produite par la semence de Dieu, est inséparable de la communion avec Dieu. C'est là un des principaux thèmes de l'épître : Saint Jean veut y inciter ses fidèles à garder l'union à Dieu. Les termes, par lesquels il désigne cette communion, dénotent déjà sa nature. Il se sert du mot paulinien κοινωνία, communion (I, 3, 6), communion liée à la communion avec les Apôtres, la communion divine supposant la communion ecclésiastique; communion avec le Père et le Fils, elle est participation aux biens que possèdent le Père et le Fils, c'est-à-dire à la nature divine.

Saint Jean reprend aussi les formules plus concrètes, que contient l'évangile. « Être de Dieu » (II, 16; III, 10; IV, 4, 6; V, 19; *3 J.* 11) : Dieu est le principe dont les chrétiens tirent leur nature surnaturelle, dont ils reçoivent l'influx, dont ils reconnaissent l'autorité. « Avoir le Père et le Fils » (II, 23 (I, 3), *2 J.* 9) ou « avoir le Fils » (V, 12, *2 J.* 9) comme le principe immanent

et générateur de vie éternelle. « Dieu demeure » dans le chrétien, comme un principe d'action et une force irrésistible (II, 27; III, 9; IV, 4, 12). Et voici l'autre point de vue, non plus Dieu en nous, mais nous en Dieu : « nous sommes ou demeurons en lui » (II, 5, 6, 24, 28; III, 6, 24; IV, 12, 13; V, 20), nous « demeurons en Jésus-Christ » (III, 6); nous « sommes dans le Véritable, en Jésus-Christ, Dieu véritable et vie éternelle » (V, 20), nous « demeurons dans le Père et le Fils » (II, 24) : être ou demeurer dans une personne divine ou dans les deux importe également une participation à la nature et à l'activité divines. Enfin la formule la plus compréhensive, qui implique interpénétration et interaction : nous « demeurons en Dieu et Dieu demeure en nous » (III, 24; IV, 13, 15, 16). Cette interaction exige que le chrétien veuille rester en communion avec Dieu (II, 5, 6, 27, 28). Mais elle suppose avant tout l'action de Dieu et sa présence, la possession de la semence divine : « celui qui demeure en Dieu ne pèche pas, parce que sa semence est en lui » (III, 6, 9); nous sommes assurés de la communion divine par la présence en nous du Saint-Esprit qui nous a été donné (III, 24; IV, 13).

D'autres expressions nous font connaître les conditions, les effets et aussi divers aspects de la communion divine. Du point de vue intellectuel, posséder Dieu c'est le connaître et le voir d'une connaissance unitive (voir plus loin) : d'où la nécessité de professer la foi chrétienne (IV, 15) et de garder la communion avec la vérité et avec la parole de Dieu : le chrétien est de la vérité, il reste dans la vérité, et, d'autre part, la vérité et la parole de Dieu demeurent en lui. Du point de vue pratique, communion divine et amour de Dieu se conjuguent, cet amour de Dieu qui se traduit par la fidélité aux commandements, par l'imitation de Dieu et la participation à sa justice, par la charité fraternelle...; nous y reviendrons. Le chrétien, fils de Dieu et en communion avec Dieu, doit participer aux attributs essentiels de Dieu.

D'abord à la vie, à la vraie vie, celle de Dieu. C'est le bien suprême, le seul qui importe, toujours supposé, bien qu'il ne soit pas très souvent mentionné. « Vie éternelle », tel est le contenu

de la promesse que Dieu nous a faite (II, 25) : cette vie sans fin, participation à la vie même de Dieu, est bien, en effet, le tout des grâces divines. Cette vie éternelle qui était auprès de Dieu se manifeste aux hommes dans l'Incarnation (I, 2), par la venue du Verbe de vie (I, 1) : l'économie chrétienne se ramène à cela : nous communiquer la vie divine. « Dieu a envoyé son Fils, son unique, dans le monde afin que nous vivions par lui » (IV, 9) et c'est dans son Fils que Dieu nous octroie la vie éternelle, en son Fils, qui est Dieu véritable et vie éternelle : et c'est en cela que consiste le témoignage que Dieu a porté en faveur de Jésus-Christ (V, 9-13, 20).

Cette vie éternelle est infusée au fidèle en même temps que la foi par laquelle il croit au nom du Fils de Dieu (V, 13) : car la foi incorpore au Fils de Dieu : avoir la vie et avoir le Fils sont deux aspects de la communion divine. C'est pour cela que le péché grave cause la mort et que, en le pardonnant, Dieu rend la vie (V, 16) ; le péché de haine, en particulier, est incompatible avec la possession de la vie éternelle (III, 15) ; par contre, l'introduction à la vie d'amour, tout comme l'entrée à la foi, fait passer de la mort à la vie (III, 14).

Le chrétien, vivant de la vie de Dieu, est aussi dans la lumière et dans l'amour.

Lumière et vérité, attributs divins, lui sont communiquées dans la foi.

Les principes sur la foi sont plus abondamment exposés dans l'évangile, qui raconte le drame de la lumière et des ténèbres, l'histoire des Juifs refusant leur foi au Verbe venu leur apporter la vie; toutefois l'épître fournit des données fort intéressantes.

« Et voici quel est son commandement, c'est que nous croyions au nom de son Fils Jésus-Christ et que nous nous aimions les uns les autres, suivant qu'il nous en a donné le commandement » (III, 23). Ces mots nous enseignent que le devoir de la foi est un devoir primordial, mais qu'il est inséparable de l'amour, ce qui nous laisse comprendre que la foi ne sera pas réduite à une pure attitude intellectuelle.

Il est pourtant nécessaire d'insister sur ce côté intellectuel pour mettre en garde contre les faux prophètes qui travaillent à semer des hérésies. C'est donc un devoir pour un chrétien de professer sa foi, dans un acte public (II, 23; IV, 2, 3, 15). L'objet unique en est Jésus-Christ, mais envisagé sous divers angles. « Croire au nom du Fils de Dieu » (III, 23) importe une adhésion totale, par laquelle on s'abandonne au Verbe, comme à la lumière de l'intelligence, au guide de la conduite. « Croire (ou nier) que Jésus est le Christ » (V, 1; II, 22) nous paraît à première vue une formule insuffisante : Saint Jean assure qu'il a écrit son évangile « afin que vous croyiez que Jésus est le Christ, le Fils de Dieu... » (XX, 31) : il ne sépare pas la messianité de Jésus de sa divinité et elles sont inséparables; il ne suffit pas à un juif, parfaitement instruit des doctrines bibliques de voir en Jésus un messie transcendant, un être surhumain; il doit aussi confesser le Fils de Dieu et du même coup la lumière de la révélation chrétienne donne à sa foi juive toute sa valeur et toute sa signification. Par ailleurs nous ne pensons pas que saint Jean ait visé dans sa lettre des Juifs niant la messianité de Jésus. Y aurait-il eu à la fin du premier siècle des précurseurs de Marcion, détachant le Nouveau Testament de ses racines juives et refusant donc à Jésus le rôle et le titre de Messie? Rien ne permet de le supposer. Il ne reste plus que deux explications : saint Jean entendait *Christ* en un sens large de rédempteur; il joignait ce titre au titre de Fils de Dieu et le prenait un peu pour son équivalent (cfr V, 1 et V 5). Mais voici la formule pleine de la foi chrétienne, celle qui nous donne la victoire : « Croire que Jésus est le Fils de Dieu » (IV, 15; V, 5). Autre formule encore plus ramassée : « confesser Jésus », « confesser Jésus venu en chair » (IV, 2, 3) : l'accent porte, moins sur l'Incarnation, que sur ce nom de Jésus, qui en soi suggère tout le symbole chrétien. La foi à l'Incarnation s'exprime aussi équivalemment, mais avec une addition inappréciable, dans la déclaration : « Et nous, nous connaissons dans notre foi l'amour que Dieu a eu pour nous », à savoir l'amour que le Père nous

a témoigné en nous donnant son Fils comme sauveur du monde (IV, 14; cfr V, 20). Autre désignation de l'objet de la foi : « garder les enseignements reçus » (II, 24, 27), qui portent avant tout sur Jésus-Christ.

Comment se produit la foi ? Sur ce point les données de l'épître sont peu nombreuses, mais très suggestives. Le croyant n'est pas invité à faire un acte de foi aveugle : divers témoins viennent attester les titres de Jésus-Christ à notre croyance. Ce sont d'abord les témoins historiques de Jésus (I, 1-4; IV, 6); ce sont aussi les circonstances de sa manifestation terrestre et la vie surnaturelle de son Église, témoignages de l'eau, du sang et de l'Esprit (V, 6-8); enfin c'est le témoignage de Dieu, immanent au cœur du fidèle et qui consiste dans la certitude de la vie éternelle, donnée et expérimentée en Jésus (V, 10, 20) : cette assertion nous laisse entendre que la foi suppose une intervention intérieure de Dieu dans les cœurs. Cette intervention est désignée, explicitement quoique mystérieusement, comme l'onction de l'Esprit, qui nous vient de Jésus (II, 20, 27). Cette onction ne révèle pas au croyant les vérités à croire proposées par les prédicateurs chrétiens; elle l'illumine de la lumière de foi qui le fait adhérer à ces vérités; elle touche son intelligence afin qu'elle conçoive quelque sens des mystères à tenir; elle lui décèle combien les prédications des faux prophètes sont contraires à la vérité (IV, 1-3). C'est suivant la même ligne qu'il faut comprendre la déclaration : seul, celui qui est de Dieu écoute les témoins de Jésus (IV, 6) : ce mot est un écho de plusieurs paroles du Maître reprochant aux Juifs de ne pas croire parce qu'ils ne possédaient pas en eux-mêmes le témoignage, ni la connaissance de Dieu (*J.* V, 37, 38; VI, 45, 46; VIII, 47...) : défaut des dispositions morales nécessaires et privation des grâces surnaturelles.

C'est selon les mêmes principes que nous devons apprécier ce qui paraît donné comme fruits de la foi : ces fruits sont l'œuvre de Dieu dans la mesure où ils impliquent la justification initiale, ce qui n'exclut pas, du reste, la coopération de l'homme; ils sont davantage l'œuvre de l'homme s'ils sont la récompense

accordée aux mérites de l'homme justifié. Nous pouvons ranger dans la première catégorie la communion divine qui accompagne la foi : « si quelqu'un professe que Jésus est le Fils de Dieu, Dieu demeure en lui et lui en Dieu » (IV, 15); « quiconque confesse le Fils possède aussi le Père » (II, 23, *2 J.* 9); il ne faut pas imaginer que l'homme arrive de lui-même à la foi et que celle-ci lui procure l'union à Dieu; les deux sont produites en même temps par la grâce divine, comme l'enseigne le concile de Trente (*sess.* VI, *ch.* 7) : « Dans la justification elle-même, avec la rémission des péchés, l'homme reçoit ensemble, par Jésus-Christ à qui il est inséré, la foi, l'espérance et la charité ». La victoire sur le monde que nous vaut aussi notre foi (V, 4, 5) est une grâce, dont notre fidélité peut accroître l'intensité et l'amplitude; de même la vie éternelle promise à ceux qui croient au nom du Fils de Dieu, vie de la grâce ici-bas, vie de gloire dans l'éternité (V, 13) et aussi la récompense pleine réservée à ceux qui gardent intacte la foi traditionnelle (*2 J.* 8).

Ces derniers mots, ainsi que les avertissements contre les faux-prophètes, contre les antéchrists, contre les esprits qui ne sont pas de Dieu (II, 18-28; IV, 1-3), montrent que les fidèles de saint Jean avaient à se préoccuper de défendre leur foi contre les gnostiques, qui prétendaient « dépasser » (*2 J.* 9) la croyance et la doctrine traditionnelles pour aboutir à une connaissance de Dieu, béatifiante et dispensant des commandements. Saint Jean promet aussi aux siens une connaissance de Dieu, tout à la fois sûre et pénétrante.

Il est frappant de remarquer combien volontiers saint Jean, tant dans son évangile que dans son épître, joint étroitement foi et connaissance (IV, 16) : ce n'est pas que la foi ait perdu pour lui son obscurité, qu'elle se soit muée en vision; mais elle est tellement ferme, et le cœur du croyant ressent une telle sympathie pour l'objet de sa croyance, qu'il en a comme une espèce d'intuition. Aussi bien, être chrétien, c'est connaître Dieu, connaître le Père, connaître celui qui était dès le principe (II, 3, 4, 13, 14; III, 1, 6; voir aussi IV, 7; V, 20; *3 J.* 11) : cette connaissance ne consiste pas simplement à admettre l'existence

de Dieu, à contempler dans les créatures le reflet de ses attributs; elle est, suivant le sentiment des interprètes, une science faite d'expérience, conséquence de la communion, une science connaturelle, diraient les scolastiques. Ce qui rassure sur l'authenticité et la parfaite sécurité de cette connaissance, c'est qu'elle ne provient pas d'une exaltation ou de considérations intellectuelles, elle exige une intégrité morale absolue : elle peut donc compter sur les grâces divines : en effet le méchant ne voit pas Dieu (*3 J.* 11); celui-là seul le connaît qui garde les commandements (II, 3), qui est sans péché (III, 6), qui pratique la charité (IV, 7); c'est à tort que le pécheur se vante de connaître Dieu (II, 4).

Ces remarques nous aideront à comprendre quelle valeur et quel sens il faut donner à une connaissance, à une certitude que saint Jean attribue au chrétien parfait : la certitude de posséder Dieu. En effet, il sait et assure qu'il est en communion avec Dieu (I, 6), qu'il est ou demeure en lui (II, 5, 6; III, 24; IV, 12-16; V, 20), qu'il est né de lui, qu'il est fils de Dieu (III, 9, 10; IV, 7; V, 1, 18), qu'il le voit et le connaît (II, 3-5; IV, 7; III, 6; II, 9, 10), qu'il possède la charité parfaite (II, 3-5; IV, 12, 17), qu'il a la vie éternelle en soi (III, 15).

Cette certitude n'est-elle pas la certitude de posséder la grâce sanctifiante? Or, c'est une opinion reçue dans l'école que personne, sauf révélation spéciale, ne peut posséder cette certitude. Les théologiens ajoutent tout ausitôt qu'on peut avoir de son état de grâce une connaissance conjecturale, qui peut prendre la force d'une certitude morale, de cette certitude morale suffisante et nécessaire aux décisions morales (1).

Sur quoi se fonde cette certitude? Elle peut d'abord se fonder sur des critères indirects, à savoir la production d'actes moraux ou religieux, la possession de vertus, qui supposent, les uns et les autres, l'intervention d'un agent surnaturel. C'est

(1) Voir saint Thomas, *Somme théologique*, 1ª 2ªe, quest. CXII, art. 5, sur cette connaissance et les divers signes de la grâce.

aussi sur ce fondement que saint Jean base sa certitude de la communion divine : celui-là seul peut être assuré de demeurer en Dieu et de le voir qui demeure dans la foi et la charité : la foi qui consiste à professer que Jésus est Fils de Dieu et à se tenir aux traditions reçues (II, 23, 24; IV, 6, 15; V, 1, 13); la charité qui impose de pratiquer la justice (II, 29; III, 7, 10), de garder les commandements (II, 3, 4, 5; III, 22, 24), d'imiter la conduite du Christ, de marcher comme lui dans la lumière (II, 6; I, 6, 7), d'aimer ses frères (II, 10, 11; III, 10, 14, 15, 16, 17; IV, 12), de ne pas aimer le monde (II, 15), d'être exempt de péché (III, 6). Avec de pareils principes la voie est entièrement fermée à l'illuminisme quiétiste.

Nous pensons cependant que saint Jean, comme tous les mystiques, base sa certitude de posséder Dieu sur d'autres fondements. Les mystiques, en effet, non seulement déduisent de ses effets surnaturels la présence de Dieu en leur âme, mais ils affirment tous, — et c'est là un des caractères de l'union mystique — qu'ils sentent en eux-mêmes Dieu présent; cette conscience, cette connaissance expérimentale de Dieu, est universellement reconnue comme un sentiment commun à tous les mystiques, même par les théologiens qui leur refusent une connaissance immédiate de Dieu (1).

Il nous semble percevoir en saint Jean ce même sentiment. Ce n'est pas seulement en conclusion d'un raisonnement, même réduit à une illation extrêmement simple et rapide, qu'il peut s'écrier : « Nous savons que nous sommes de Dieu... nous savons que le Fils de Dieu est venu et qu'il nous a donné l'intelligence qui nous fait connaître le Véritable; et nous sommes dans le Véritable, dans son Fils Jésus-Christ » (V, 19, 20). Nous pensons également que s'accordent davantage à cette connaissance expérimentale de Dieu : les insistances de l'Apôtre sur la connais-

(1) Sur ces questions voir : A. Poulain, *Des grâces d'oraison, traité de théologie mystique*, 10e édition, Paris, 1922, p. XXVII, suiv., XXX, suiv., XLVI, suiv. (préface du P. Bainvel), 69-117; P. Descoqs, *Praelectiones theologiae naturalis, Cours de Théodicée*, Paris, 1932, I, p. 573-605 (Connaissance mystique et métaphysique).

sance et la vision de Dieu, apanage du vrai chrétien, ses affirmations sur l'onction du Saint-Esprit (II, 20, 27), sa déclaration sur le don de l'Esprit Saint par lequel Dieu nous donne l'assurance qu'il demeure en nous (III, 24; IV, 13). Dans ce dernier phénomène ne trouverions-nous pas, jointes en une seule, les deux sources où le mystique puise sa certitude de posséder Dieu : le Saint-Esprit d'une part, produisant en lui des effets surnaturels, et d'autre part lui conférant ce sens de Dieu, cette certitude d'une présence divine, dont il est impossible de douter ?

Cette connaissance expérimentale de Dieu, dont jouissait le disciple bien-aimé, était-elle une connaissance immédiate ou médiate ? Il est impossible de découvrir en ses enseignements aucune indication explicite. Néanmoins sa façon de parler suppose plutôt une âme qui a atteint Dieu autrement que par les voies indirectes du discours.

La sécurité de la gnose johannique éclate surtout quand elle en vient à la lumière et à la vérité, ces deux attributs divins, auxquels participe le chrétien, lumière et vérité prenant surtout une coloration morale. Le chrétien, en communion avec Dieu, doit être dans la lumière, comme Dieu est dans la lumière, pour cela bannir les ténèbres du péché en vivant dans l'imitation de Dieu (I, 6, 7); et c'est par l'avènement de la charité chrétienne que la lumière dissipe graduellement les ténèbres du monde (II, 8).

La Vérité est présentée, dans les mêmes termes que Dieu, comme un principe de communion divine : le chrétien est de la vérité (II, 21; III, 19); il est dans la vérité (*2 J.* 4; *3 J.* 1, 3), la vérité est en lui (I, 8; II, 4; *2 J.* 2) tout comme la parole de Dieu (I, 10; II, 5, 14); les chrétiens connaissent la vérité (*2 J.* 1, 2, 3), marchent dans la vérité (*2 J.* 4; *3 J.* 4), coopèrent à la vérité par l'hospitalité (*3 J.* 8). Ce dernier texte, et les autres qui imposent la pratique des commandements, la confession de ses péchés et la reconnaissance de son humilité devant Dieu, montrent bien que c'est par la droiture morale que le juste est en possession de la vérité divine.

La participation à l'amour est encore plus d'ordre moral et

donc, en principe, soustraite aux illusions. Nous disons en principe, car le gnostique prétend aussi aimer Dieu (IV, 20). Les enseignements de saint Jean sur l'amour sont d'une élévation difficile à réaliser et pourtant d'un réalisme irréprochable : c'est un des points sur lesquels l'épître paraît apporter du neuf.

« Dieu est amour » : quiconque est en communion avec Dieu doit aussi aimer. Remarquons que plusieurs fois saint Jean dit « aimer » sans autre détermination; dans le même sens il parle de l'amour de Dieu qui est dans le juste (II, 5, 15; III, 17; IV, 12, 16, 17, 18) : le juste, comme Dieu, se sent pressé de donner, de se donner. L'amour de Dieu, l'amour tout court, est, comme la vérité, un principe de communion divine : il demeure dans le chrétien (II, 5, 15; III, 17; IV, 12, 18), le chrétien demeure dans l'amour (IV, 16).

Cet amour se tourne d'abord vers Dieu, son objet souverain. Il impose premièrement une attitude pratique : garder les commandements (II, 5; V, 2, 3; *2 J.* 6), par suite l'amour de Dieu est incompatible avec l'amour du monde (II, 15, 16). Nous verrons que le grand commandement est celui de la charité fraternelle. Exposons auparavant la doctrine de saint Jean sur les commandements.

Pour demeurer en Dieu et le connaître il est nécessaire de garder sa parole (II, 5) et ses commandements (III, 24; II, 3); le vrai chrétien garde les commandements de Dieu et fait ce qui lui est agréable : d'où sa confiance de voir ses prières exaucées (III, 21-23); et pour lui les commandements ne sont pas lourds parce qu'il a vaincu le monde, il a reçu la force divine contre tous les obstacles extérieurs et intérieurs, qui pourraient l'empêcher d'obéir à Dieu (V, 3, 4). Le juste s'applique à imiter Dieu, à se conduire comme lui (II, 6), à être pur et juste comme lui (III, 3, 7).

La principale imitation de Dieu consiste à aimer ses frères. La formule nous paraît peut-être trop étroite, elle semble limiter le devoir de la charité, le renfermer à l'intérieur de la communauté chrétienne : en fait c'est entre frères qu'il faut d'abord pratiquer ce devoir, et ce n'est pas là qu'on éprouve

moins de difficulté; en droit ce devoir s'étendra ensuite à tous les hommes. L'obligation d'aimer ses frères repose sur deux fondements. Le premier, c'est que Dieu est amour et il n'est pas possible d'être en communion avec Dieu, d'être né de Dieu, d'être dans la lumière, de posséder l'amour de Dieu parfait en soi, si on n'aime pas son frère (IV, 7, 8, 16, 12; V, 1; II, 10) : aussi l'amour de Dieu et l'amour pour les frères sont-ils deux commandements inséparables et corrélatifs (V, 2; IV, 20, 21), c'est s'abuser que prétendre aimer Dieu quand on hait son frère (IV, 20). Le second motif d'aimer c'est que Dieu nous a aimés le premier et nous a donné son Fils, Jésus-Christ (IV, 19, 11). En conséquence le commandement de la charité fraternelle est le grand commandement (III, 23) et il est bon de le répéter sans se lasser (II, 7; III, 23; IV, 21; *2 J.* 5). C'est le commandement ancien, celui que tout chrétien a reçu et possède dès le principe de sa vie nouvelle (II, 7; III, 11; *2 J.* 5), mais relativement au monde ce commandement, qui est observé toujours davantage, révolutionnant les relations entre les hommes, apparaît comme une nouveauté (II, 8). Qui le pratique passe de la mort spirituelle à la vie véritable (III, 14). Au contraire, celui qui n'aime pas, celui qui hait (car il n'y a pas de milieu entre les deux), est loin de Dieu, dans les ténèbres, privé de la communion divine et de la vie éternelle (III, 10, 12, 15; II, 9, 11), il n'a pas connu Dieu, dont la vue transforme le cœur (IV, 7). La malice de la haine se révèle encore en ce qu'elle est homicide, conduit à renouveler le forfait de Caïn (III, 12, 15); la haine naît dans le cœur du méchant, parce qu'il prend conscience de ses fautes et ne peut supporter les œuvres bonnes de son frère (III, 12).

La charité sincère demande qu'on aime, non de bouche, mais en acte (III, 18) : à son degré le plus bas elle subvient aux besoins du prochain par l'aumône et l'hospitalité (III, 17; *3 J.* 5-10); à son degré supérieur elle reproduit l'exemple de Jésus donnant sa vie pour nous (III, 16). Dans la charité fraternelle la droiture d'intention et le motif surnaturel sont assurés en qui aime Dieu, garde ses commandements (V, 2) : la

charité fraternelle doit apparaître comme une manifestation et comme l'exercice de notre amour pour Dieu, que nous ne voyons pas (IV, 20).

Dans la charité fraternelle saint Jean distingue une forme inférieure et une forme parfaite; à son tour l'amour pour Dieu est parfait quand il bannit toute crainte et inspire confiance et assurance relativement au jugement futur (IV, 18, 17; II, 28). Cette assertion demande à être exactement comprise. Cet amour parfait est dans le sentiment, il doit encore plus se manifester dans la conduite, par une fidélité absolue aux commandements, par une obéissance entière à la volonté divine (II, 5; IV, 12; V, 3); le fils de Dieu se comporte envers son Père du ciel comme il convient à un fils : il ne se soumet pas à ses ordres par crainte du châtiment, par amour il veut aller jusqu'au bout de son bon plaisir; de son côté il a tout fait pour répondre à l'amour de Dieu, son Père, et il fait confiance à cet amour, convaincu qu'au jour terrible il ne lui fera pas défaut. Nous ne voyons rien dans les termes de saint Jean qui fasse songer à l'amour pur de Fénelon et aux « suppositions impossibles » qu'il suggérait; mais ce qui se trouve de grand, de noble et d'élevé dans la théorie de l'amour pur est déjà contenu dans ces mots sur l'amour parfait qui bannit la crainte.

Cette confiance assurée en la bonté divine (παρρησία) doit également trouver place dans la prière du chrétien : il est certain que Dieu exaucera les prières qu'on lui adressera suivant sa volonté, le fidèle tient en quelque sorte déjà l'objet de ses demandes : car il a conscience de garder tous les commandements et son cœur est sans remords (III, 21, 22; V, 14, 15) : il n'a donc qu'une volonté avec Dieu et ne peut que prier suivant sa volonté. Dieu l'écoute même quand il intercède pour un frère qui a péché et perdu la vie spirituelle, sans tomber toutefois dans le péché *ad mortem* (V, 16, 17).

Une doctrine de la vie chrétienne doit tenir compte du péché : c'est un des points qui préoccupent saint Jean et sur lequel il ne se lasse pas de revenir, en des enseignements très gradués et adaptés aux besoins et aux niveaux divers des fidèles. Il définit

le péché comme un manquement à la loi (III, 4); toute injustice, c'est-à-dire toute violation de l'ordre divin, est péché (V, 17). Le péché vient du diable, pécheur par essence (III, 8).

Le chrétien doit s'efforcer de ne pas pécher (II, 1); s'il est fidèle à son idéal, il ne pèche pas, bien plus il ne peut pécher : dans la mesure où il se conserve fils de Dieu, où il garde en lui-même le principe de la génération divine, ce principe exclut le péché (III, 9); et Jésus-Christ, qui demeure en lui, le garde (V, 18; III, 6); qui aime est aussi à l'abri des chutes (II, 10) : le vrai chrétien n'entend donc pas son cœur lui faire de reproches (III, 21). C'est là l'état des parfaits : sont-ils nombreux? sont-ils confirmés dans leur innocence? Il ne semble pas.

En effet, c'est se leurrer et faire mentir Dieu, que de se croire sans péché (I, 8, 10), tout chrétien doit se tenir pour pécheur, ayant besoin d'être purifié. Les péchés, dans lesquels il nous arrive de tomber, peuvent être graves, nous priver de la vie spirituelle (V, 16); de toute façon le pécheur est sous la mouvance du diable (III, 8) et il ne connaît pas Jésus-Christ (III, 6). Le péché est le grand mal dont les hommes doivent être délivrés. Ce fut une des raisons de l'Incarnation : enlever les péchés (III, 5); Dieu a envoyé son Fils pour expier les péchés, tous les péchés (IV, 10; II, 2, 12), et dans le ciel Jésus-Christ se fait notre avocat auprès du Père (II, 1). Pour obtenir le pardon des péchés, il faut se reconnaître pécheur, apaiser son cœur plein de remords en s'inclinant devant la grandeur de Dieu qui sait tout (III, 20); il importe surtout de confesser ses péchés (I, 9), confession détaillée des fautes, mais rien n'indique si elle est publique et sacramentelle : alors Dieu nous remet nos fautes (I, 9), car le sang de Jésus continue d'exercer son action et a vertu pour purifier tous les péchés (I, 7). Les chrétiens trouvent consolation dans cette certitude que « les péchés leur sont remis à cause du nom de Jésus » (II, 12). Toutefois certains sont forclos de cette espérance et saint Jean n'ose pas recommander de prier pour obtenir leur résurrection spirituelle : ce sont ceux qui ont commis des péchés *ad mortem*, des péchés qui aboutissent

nécessairement à la mort de l'âme (v, 16, 17), probablement les apostats qui ont renié leur foi chrétienne, qui sont devenus des antéchrists : car le sang de Jésus ne purifie que ceux qui se maintiennent en communion avec lui (I, 7).

4. *Les fils du diable.*

Nous avons déjà rencontré plusieurs fois le sinistre personnage : il entre, comme une partie intégrante, dans la théologie johannique.

Il y porte deux noms : le *diable* (l'accusateur), le *malin*, la puissance du mal. Il est pécheur dès le principe (III, 8), c'est-à-dire qu'il est constitué dans sa nature de malin par son péché, le premier de tous les péchés, et qu'il est à l'origine de tout péché. Le pécheur est du diable, possédé, inspiré par lui (III, 8), tout comme Caïn était du malin (III, 12); par contre le malin est sans pouvoir sur le juste que garde le Fils de Dieu, il ne le touche pas (v, 18). Les pécheurs, injustes et pleins de haine, sont donc les fils du diable (III, 10) : ainsi l'humanité se divise en deux catégories, les fils de Dieu et les fils du diable. Pour saint Jean le type du pécheur c'est le gnostique : en réunissant les différents traits auxquels il fait çà et là allusion on peut reconstituer son portrait. Il se vante d'être dans la communion de Dieu, de le connaître, de l'aimer, d'être dans la lumière : en réalité, il est dans les ténèbres, privé de la vérité, parce qu'il ne garde pas les commandements, et parce qu'il hait son frère (I, 6, 8; II, 4, 5, 9, 11; IV, 8, 20).

Autre dépendance de Satan, le monde. Sous ce mot saint Jean entend parfois l'humanité, plus souvent encore les hommes qui s'opposent à Dieu. Ils sont mauvais, non par nature ou parce que provenant d'une matière grossière et impure, mais parce qu'ils tournent leur amour et leurs aspirations vers la créature, vers le monde (II, 16) : c'est pour cela que le monde est tout entier sous la mouvance du malin (v, 19). Ceux qui aiment le monde ne cherchent à contenter que leurs instincts terrestres et leur orgueil : amour opposé à l'amour de Dieu et, du reste, trompeur, puisque le monde passe avec ses con-

voitises (II, 15-17). Les hommes qui prennent l'esprit du monde entretiennent des pensées conformes à cet esprit : ils trouvent audience auprès de leurs pareils (IV, 6), mais eux-mêmes ne peuvent connaître ni Jésus, ni les chrétiens qui professent sa doctrine (IV, 6; III, 1) : aussi est-il inévitable que le monde haïsse les chrétiens (III, 13).

Autres ennemis du Christ : l'Antéchrist, les antéchrists et les faux prophètes; saint Paul fait de son *Adversaire* une créature de Satan (*2 Thess.* II, 9), saint Jean liait-il l'Antéchrist au malin ? Peut-être, si nous comprenons bien IV, 4. Antéchrist, c'est-à-dire l'ennemi du Christ, mais aussi celui qui cherche à se faire passer pour Christ : l'adversaire et la contrefaçon du Christ; le nom semble désigner une force collective plutôt qu'une personne définie. Les prophéties chrétiennes annoncent que cette puissance entrera en scène à l'heure dernière, à savoir à l'époque décisive où se constituera le règne de Dieu, où les forces ennemies seront peu à peu mises sous les pieds du Christ (*1 Cor.* XV, 24-26) : c'est pour cela que déjà des antéchrists, manifestations individuelles du grand Antéchrist, sont à l'œuvre dans le monde (II, 18). L'Antéchrist agit aussi par le moyen des faux prophètes (IV, 3, 5), des séducteurs (*2 J.* 7). Ces antéchrists ont paru pendant quelque temps faire partie de la communauté chrétienne, mais il n'étaient pas de vrais chrétiens : c'est pourquoi ils sont sortis de l'Église (II, 19). Tous ces suppôts de l'Antéchrist s'efforcent de renverser le Christ par les doctrines qu'ils répandent : ils déclarent que Jésus n'est pas le Christ (II, 22), ils se refusent à confesser Jésus venu en chair (IV, 2, 3; *2 J.* 7).

Tels sont les ennemis qui s'attaquent au Christ, et partant aux chrétiens : le malin, le monde, les antéchrists. Sur tous ces adversaires, les chrétiens, selon la promesse de Jésus (*J.* XVI, 33) remportent la victoire. Ils triomphent du malin, par la vertu de la parole de Dieu qui demeure en eux et qui leur donne force (II, 13, 14); ils triomphent des faux prophètes, instruments de l'Antéchrist, parce que Dieu « qui est en eux est plus fort que celui qui est dans le monde » (IV, 4); enfin ils remportent la

victoire sur le monde parce qu'ils sont nés de Dieu et parce qu'ils croient en Jésus, Fils de Dieu : c'est leur foi, infusée avec la filiation divine, qui leur vaut la victoire (v, 4, 5). Si donc les chrétiens l'emportent sur les ennemis du Christ et de Dieu, c'est par la grâce et la puissance de Dieu.

6. *Conclusion.*

Il est facile, en mode de conclusion, de caractériser cette gnose chrétienne en déterminant ses notes essentielles.

Elle est d'abord foncièrement mystique. A l'encontre d'un moralisme naturel ou d'un ascétisme exclusif, elle ne s'attache pas, uniquement ou principalement, à édicter des consignes pratiques, destinées à promouvoir une excellence et une perfection tout humaines : elle recherche avant tout la communion avec Dieu, la participation à certaines propriétés divines : vérité, lumière, amour, parole de Dieu : celui qui demeure en ces principes féconds, et en qui ces principes demeurent, est assuré de parvenir au sommet de la sainteté, de la ressemblance à Dieu. Toutefois ce mysticisme est à l'abri des illusions de l'illuminisme et des exaltations sentimentales : il ne se fonde pas sur une contemplation sans contrôle ou sur des méditations spéculatives, mais sur un réalisme moral fort exigeant : la communion divine ne se sépare pas de la fidélité absolue aux commandements et spécialement au commandement de la charité fraternelle, critère infaillible, comme aime à le répéter saint Augustin : impossible de voir Dieu si l'on se maintient dans les ténèbres et dans le péché. C'est en particulier dans ce chapitre du péché qu'éclate la sagesse, à la fois si pondérée et si haute, de saint Jean. Il veut que son chrétien se reconnaisse pécheur, mais aussi qu'il tende à se dégager de tout péché comme il convient à qui est né de Dieu.

Nous saisissons là une autre tendance, qui se fait jour en plusieurs domaines : pousser à la perfection, réaliser en sa plénitude l'idéal chrétien : si le commençant témoigne à son frère son amour en le secourant dans ses nécessités, le parfait portera l'amour jusqu'au sacrifice de sa propre vie; si dans

l'enfance l'amour de Dieu est mélangé de crainte et quelque peu intéressé, dans l'âge mûr il bannit la crainte.

Conséquence inévitable de l'élan mystique, un sain individualisme : le chrétien entretient avec Dieu, son Père, en Jésus-Christ, des relations personnelles; il accomplit, avec toute leur intensité propre, les opérations où l'individu doit agir par lui-même, porté par la grâce divine : adhésion de foi, docilité au Maître intérieur qui donne quelque goût et intelligence des mystères; correspondance délicate à l'onction de l'Esprit, qui fait discerner les esprits, qui communique le sens du surnaturel et de la vie divine infusée à l'âme, et qui inspire la confiance nécessaire pour l'aisance de notre piété et le plain-pied de nos relations avec Dieu.

Ici aussi les dangers du sens individuel sont écartés par de prudentes directives compensatrices : à l'onction de l'Esprit n'est pas attribuée la révélation des vérités à croire, le discernement des esprits doit se guider sur la doctrine traditionnelle; le chrétien le plus uni à Dieu doit rester toujours soumis au Magistère ecclésiastique, dont l'apôtre est le gardien vigilant et indéfectible, et il n'y a pas de communion divine en dehors de la communion ecclésiastique. L'humilité obéissante est une garantie que l'onction, qui pénètre le cœur, provient de l'Esprit Saint, de l'Esprit de vérité.

Enghien. J. Bonsirven, s. i.

DANS LE REMOUS GIDIEN

(suite)

André Maurois.

Tout en nuances, se distinguant par le « caractère pensé et voulu de son œuvre »; poète même, car il l'est parfois, d'une poésie qui semble sortir davantage de l'esprit que de la sensibilité, André Maurois est à l'opposé de Montherlant. On peut cependant, par les romans que contient son œuvre, le considérer comme étant lui aussi dans le remous gidien, car il se trouve amené à nous présenter en détail des sensibilités modernes prises par le dedans.

M. René Lalou, dans les *Nouvelles Littéraires* du 6-1-35, en trace le portrait intellectuel suivant : « Disciple d'Alain dès son adolescence, trop artiste pour n'être point séduit par les prestigieuses synthèses de Valéry, Maurois a trouvé dans la pensée anglo-saxonne tout ce qu'il fallait pour échapper à ces deux dictatures, qui parfois lui proposaient une unique tyrannie. Entre le radicalisme paysan du Normand et l'idéalisme sensuel du méditerranéen, la pensée de Maurois apparaît comme un relativisme également accueillant aux théories et aux expériences ». On ne peut mieux dire; pour compléter le tableau, du point de vue qui nous intéresse, il faudrait ajouter qu'industriel par la volonté paternelle, alors qu'il eût désiré l'enseignement, il a prétendu le retrouver dans son œuvre littéraire, à laquelle il s'est voué exclusivement après la guerre. Il cherche à aider les esprits, à les guider dans la direction de leur vie; en toute droiture et bonne volonté, mais d'après un fondement ruineux : un scepticisme à peu près total, convaincu, presque mystique relativement à tout ce qui dépasse la perception et les lois du raisonnement, d'autant plus dangereux que cette perception est plus aiguisée et ce raisonnement plus subtil.

Suivons les étapes de ce relativisme insinuant qui se pare de modestie et de loyauté intellectuelle, sans rien d'agressif ni de

hargneux, et prétend se baser sur l'expérience répétée du caractère subjectif de nos affirmations transcendantes. Voyons comment il est intimement lié à la technique du romancier.

Tout d'abord, l'agnosticisme philosophique étant pris comme base, une acuité extraordinaire à trouver des points faibles, des a priori, dans les solutions généralement admises; incapable cependant, non seulement de construire quoi que ce soit, mais même de prouver de manière certaine l'erreur de la position adverse. Ouvrons « *Le Peseur d'Ames* » dont le titre même est suggestif; puisqu'il s'agit d'un savant arrivé à isoler, sous la forme d'un fluide pondérable, le principe des activités physiologiques qui sort du corps après la mort. La fantaisie y est même poussée jusqu'à faire communiquer ensemble les récipients des « âmes » qui se sont aimées durant la vie, pour observer, par leurs magnifiques fluorescences sous les radiations ultra-violettes, les reflets des jouissances indicibles de leur union. L'homme de lettres français censé rapporter les faits nous avoue: « Je crois apercevoir les traces d'un ordre, d'un plan, et, si vous voulez, le reflet du divin. Mais le plan lui-même me paraît inintelligible pour un esprit humain... Je vis certainement comme si je ne croyais pas à un jugement dernier, mais cela ne prouve pas que je sois certain de la non immortalité de l'âme. Cela prouve que je ne crois pas à la sévérité d'un Dieu qui serait en même temps notre créateur... Mais si vous me laissez le temps de penser un peu, il me semble que je trouverai des arguments en faveur de l'hypothèse où l'âme périrait avec le corps... » (*Pes.*, 38).

Pensée subtile et ondulante, hésitante à se poser, à qui l'affirmation répugne davantage que la négation; qui, avec une vague nostalgie des certitudes absentes, ironise sur les coups d'infini (1) et se contente de jouir en paix de la poésie du concret :

(1) « Je me demande, pensais-je, (au milieu d'une imaginaire promenade dans les espaces interstellaires) qui diable a créé ce monde? Qui diable a créé ce monde presque vide? pensais-je. Quel esprit, impossible même à imaginer, s'est dit : « Je vais dans un coin du Néant jeter quelques grains de poussière lumineuse. Sur l'un de ces grains obscur, refroidi, semblable à

« N'avouerons-nous pas un jour que toute proposition qui dépasse l'expérience est incertaine ? Nous savons que nous ne savons pas. Est-ce une vérité si terrible ? pensai-je.

« Le soir tombait. Déjà le concierge en bretelles apportait sa chaise sur le trottoir. Les lustres hollandais, aux plafonds des bourgeois, s'allumaient, éclairant des tables servies. Quel est mon trésor caché ? pensai-je. Ce refus de l'absolu ? Ce mysticisme du réel ? Cette humilité ? Cette ferveur ? Par delà les toits soudain plus noirs, une clarté laiteuse coula dans le ciel. O Sélénos, pensai-je... La lune se levait » (*Songes*, p. 37).

Nous savons que nous ne savons pas ce qui dépasse l'expérience humaine, car dans l'élaboration d'une affirmation transcendante entrent trop d'activités dont on ne peut ni faire abstraction, ni contrôler le fonctionnement. Un affairé ne voit pas le monde du même point de vue qu'un désœuvré, ni un dyspeptique sous les mêmes couleurs que celui dont l'estomac fonctionne bien. Il est même impossible de concevoir une connaissance humaine indépendante du corps et des mille influences qu'il subit; inutile donc de chercher à connaître la chose en soi, l'absolu.

Toutes les affirmations que nous pouvons prononcer en ce genre sont relatives à certains sujets et à certaines conditions particulières où elles ont été vérifiées par l'expérience; on peut donc les considérer comme des « mythes » dont l'esprit humain

des millions d'autres, perdu dans un globule infiniment petit de l'Infiniment grand, qui n'est lui-même qu'un globule du Néant, je ferai naître une matière vivante et sensible. Je lui permettrai d'imaginer que le monde entier, les étoiles dans leur course et les abîmes des cieux, ne sont qu'un théâtre où se jouent des drames purement humains. Puis, à quelques-uns, j'accorderai de mesurer la grandeur des abîmes, la vanité de leur existence et l'obscurité de mes desseins... »

« L'escalier en spirale touchait terre. Une porte s'ouvrait. Les astres nous rendaient à la lumière.

« Mettez votre chapeau, disait l'astronome, une insolation est vite attrapée.

« Gardez-vous des coups de soleil, disait l'astronome. Gardez-vous des coups d'infini, pensais-je... » (*Songes*, p. 14, 15).

Mes songes que voici, 56e édition. Paris, Grasset, 1933. (Nous citons en abrégé : *Songes*).

peut, à la rigueur, se défaire. De ce nombre sont toutes les connaissances théologiques ou philosophiques, les théories scientifiques, les axiomes de la sociologie...; le roi d'Angleterre, lui-même, est un mythe, mais c'est un mythe commode, donc vénérable. Mythe, surtout, l'idée de la finalité qui vient de ce que l'homme aime à se considérer comme le centre de l'univers : l'homme, comme la plupart des êtres, est surtout le résultat du hasard qui a permis à la race de trouver les circonstances nécessaires à son évolution et à sa conservation. Les choses se suivent, se combattent ou se détruisent, au gré des circonstances qui les mettent en présence.

Mais, à défaut de connaissance absolue, nous gardons la nécessité de vivre, de poursuivre le bonheur qui suppose la satisfaction profonde de nos principales tendances humaines. Même s'il ne peut les définir exactement de façon théorique, notre esprit, conscient de « sa force, s'il se contente de poursuivre des fins proches et précises », les connaît en les accomplissant. A côté de la philosophie théorique, toujours incertaine quand elle reste dans l'abstrait, il y a place pour « l'admirable sagesse pratique » (1), qui, malgré lui, s'impose à tout homme.

Premier précepte de cette loi de la vie : « L'action » où des forces inemployées se dépensent, où sont mises en œuvre les plus belles qualités humaines de force, d'énergie, de vaillance, d'ingéniosité; où le génie et la volonté humaine agissent sur d'autres esprits et d'autres volontés pour briser leurs résistances et les amener à servir nos desseins; où les forces incalculables de

(1) La note liminaire de *Sentiments et Coutumes*, (Paris, Grasset, 1935) exalte le conseil d'Auguste Comte : « Il faut rapprocher la sagesse théorique de l'admirable sagesse pratique » qui semble bien, aussi, résumer la méthode philosophique de Maurois. Évidemment inacceptable pour un catholique, dans la mesure où elle suppose l'agnosticisme et où elle proclame le primat de l'action, en s'enlevant par avance les principes nécessaires pour l'interpréter exactement; une telle position peut être féconde et satisfaisante pour n'importe qui, si elle se contente de compléter la raison par l'action, de préciser, par le concret de l'observation psychologique et morale, les déductions à priori de la sagesse théorique.

la nature sont ployées par la pensée et les calculs de l'homme... L'action énergique toujours rebondissante et toujours plus mordante, se servant de tremplin à elle-même et se renouvelant de ce qui pourrait normalement la faire péricliter : l'élan, l'ingéniosité particulière au mépris de la tactique et des plans généraux. On cite toujours à juste titre mainte page tirée du *Lyautey* ou des *Dialogues sur le commandement*, qui sont eux-mêmes des hymnes magnifiques en faveur de l'action et de l'efficience.

Ces pages rendent un beau son viril et expliquent en partie le succès de notre auteur. Pourquoi faut-il des ombres au tableau ? dans l'espèce, la certitude que mon action sera vaine en grande partie, que des jeux indéfinis d'actions et de réactions que je ne puis prévoir aboutiront, finalement, à un résultat fort différent de celui que j'avais en vue. Comme réponse, Maurois va faire appel à la foi en la grandeur de l'action humaine de grande classe, qui doit nécessairement porter son effet, si caché soit-il à l'esprit humain. Mais si ce stoïcisme ne satisfait pas tout le monde, si l'on doit aller au fond, il dira : « ce qui fait le bonheur, ce ne sont pas les conséquences de l'action, c'est l'action même » (*Songes*, p. 79). L'explication obvie d'une psychologie superficielle serait : besoin naturel de créer et d'agir. Quesnay, cependant, le grand industriel, nous dit que toute son activité n'est qu'un jeu et Lyautey est sombre quand il s'arrête un moment... « Mais tu ne vois donc pas que je m'ennuie ». Nous revoici presque au divertissement de Pascal, mais avec la différence que les *Pensées* se servent de ce besoin d'agitation pour le dépasser et nous mener à Dieu, tandis qu'ici « on dirait que les fanfares de l'action ne servent qu'à couvrir le chant tragique de la vie sans espoir » (1).

Même caractère décevant de vérité incomplète et mêlée de grosses erreurs dans le second thème moral : le conformisme. Maurois est psychologue trop averti pour méconnaître le

(1) Louis Beirnaert, s. i. : *André Maurois*, p. 297. (*Études*, Tome 218, p. 156 et sqq; 296 et sqq.)

caractère profondément lubrique de notre nature et la violence que peuvent prendre les désirs; il trouve normal qu'on cherche à les satisfaire. Les critiques doivent convenir qu'il existe dans son œuvre une singulière indulgence sexuelle, venant de son parti-pris d'observation scientifique et de mépris de l'absolu. Il veut enregistrer l'homme tel qu'il est, sans se permettre de lui fixer une norme extérieure à lui-même, et il constate ainsi que le corps mène au lieu d'être mené. L'auteur disparaît derrière son personnage; on dirait même, par endroits, que secrètement il l'approuve. Gide, champion de l'autonomie humaine devant les contraintes extérieures, expert dans l'art de profiter de la terre, a toutes ses faveurs. Dans le mythe des lunaires des *Songes*, il expose avec une sympathie marquée la jouissance du présent et le refus de l'absolu qui caractérisent les *Nourritures Terrestres* (*Songes*, p. 29 à 37). Dans une conférence sur Gide prononcée en 1933, il s'élève même au dithyrambe. « Ne souhaitons pas que Gide cesse d'être Gide... Adieu, cher Gide, que les dieux vous mesurent la certitude. Restez, Gide, le pélerin toujours insatisfait, l'esprit non prévenu, le vaisseau qui n'arrive jamais au port ..., le Prométhée, ami de son aigle et qu'enchaînent ses seules passions. Surtout, Gide, ne vous attachez pas à une doctrine, ce serait dommage... » (L. Beirnaert, *o. c.*, p. 169).

Cependant l'individualisme ne peut être poussé à ses limites extrêmes, sans danger sérieux pour l'équilibre intime et le bonheur véritable. Équilibre intime, besoin du bonheur; nullement autorité qui s'impose du dehors, car elle ne saurait justifier ses exigences; pas même des relations essentielles, car l'esprit ne saurait les reconnaître. La société, sur les droits de laquelle on prétend souvent fonder la morale, est un mythe dont il est toujours possible à l'esprit humain de s'affranchir; ce qui est nécessaire et indestructible, c'est « l'image de la société » qui modère et contredit le désir, « l'instinct de la horde », essentiellement perfectible et variable dans son ultime détermination, mais qui, tel quel, doit être obéi si l'homme veut arriver à l'équilibre.

Avec beaucoup d'ingéniosité et un grand charme dans le style, Maurois nous expliquera le mécanisme psychologique de la moralité dans l'homme.

On ne peut arriver à déterminer scientifiquement ses origines premières; tout ce qu'on sait, c'est qu'elle est venue par hérédité dans la suite des générations. Le primitif, c'est « l'instinct de la horde », besoin d'association et sentiment de dépendance, qui, au cours des millénaires, s'est explicité dans la conscience universelle en une série de préceptes, de respect du prochain et de respect de soi-même, en raison d'un rôle à jouer dans la société. Série fondamentale si profondément implantée dans la nature qu'elle est devenue aussi forte « que la faim, la soif ou le désir »; conventions qui ne peuvent avoir de valeur absolue pour l'esprit, mais qui, assimilées par des centaines de générations, « sont devenues instinct et substance », de telle sorte que « la révolte contre elles est révolte contre soi-même dont l'individu périra ».

Une telle position pourra paraître innéisme moral et conformisme aveugle, appeler l'objection obvie : « Si l'enfant prodigue, ayant observé dans son esprit et dans sa chair ces fortes résistances de notre nature sociale, peut les nommer et rappeler leurs origines, ne les aura-t-il pas conjurées ? » Autrement dit : Comment obliger en dehors de l'absolu ? La réponse est sans artifice : « Il me semble que l'esprit humain peut échapper à cette sorte de destruction et que même *tout le mouvement de l'esprit en notre temps est vers le respect de certaines fictions acceptées comme fictions* » (*Songes*, p. 42) (Les italiques sont de l'auteur).

De toute évidence, il ne s'agit pas d'une justification rationnelle, mais d'une renonciation de l'esprit humain à posséder la vérité complète et définitive, et de l'affirmation généreuse qu'on ne doit pas pour cela renoncer à observer les lois de la morale, « conventions nécessaires et changeantes » qui ne prennent que plus de noblesse du fait de leur séparation avec une conception métaphysique ou sociale déterminée : « La pudeur n'est plus ni victorienne, ni chrétienne, elle est humaine.

Les lois du mariage changeront; le mariage disparaîtra peut-être pour faire place à de nouvelles formes d'union; mais une certaine discipline sexuelle gardera son prix comme le courage » (*Songes*, p. 41).

Mais quelle est en définitive cette nécessité d'observer les lois morales ainsi que celles de la société civile? Elle est tout d'abord logique : ces lois nous apportent l'ordre, et « parce que l'ordre est un bien en soi, toute organisation, fût-elle mauvaise, vaut mieux que l'anarchie ». C'est très beau théoriquement, mais si l'on insiste pour savoir ce qui pourra nous obliger à abdiquer notre autonomie dans l'accomplissement d'une besogne pénible dont nous ne verrions pas la raison, l'apologue de la « fourmi sage » nous répondra. Elle se croit, la pauvre, plus éclairée que ses compagnes et veut les détourner d'accomplir des travaux voués à la destruction et parfaitement inutiles à la marche du monde. « Une jeune fourmi l'écarte avec douceur : « Ceci est fort bien, ma sœur, dit-elle, mais il faut creuser notre galerie » (*Songes*, p. 35). L'instinct répond toujours, mais dans une autre langue, aux négations de la critique, et, faute de le suivre, on perd l'équilibre et le bonheur.

La raison, du reste, à elle seule, serait bien impuissante pour donner les règles précises de cette morale psycho-scientifique indépendante de la métaphysique. Désireux de déterminer les points fixes, les absolus de la nature humaine, Maurois n'en trouve que trois; encore les énonce-t-il avec une imprécision voulue. D'abord, quelque nom qu'on lui donne, péché originel de la Bible ou inconscient des psychiâtres, la *subsistance de la nature animale* à côté de la nature sociale; ensuite *les rapports familiaux* sans déterminer davantage leur nature; enfin le *besoin d'ordre et de hiérarchie dans la société;* là où tous commandent c'est « l'anarchie du monde des passions » (*Songes*, p. 47).

Mais si l'on essaie de regarder comment l'homme vit dans la famille et dans l'État, pour établir comment il devrait vivre, ce terrain solide de l'observation permettra à notre auteur des remarques et des conclusions parfois très rapprochées de

celles de notre morale chrétienne. Analysant le mariage et la vie conjugale, par exemple, il donne la perpétuité du contrat comme essentielle à l'institution, et nous dit qu'elle suppose non seulement le désir et l'attraction physique, mais la volonté perpétuelle de se conquérir mutuellement tous les jours avec tout ce qu'une telle volonté peut sous-entendre de patience, de délicatesses mutuelles et de condescendances (*Sentiments...*, p. 56 et suiv.). Quel bel hommage rendu à la sagesse de la discipline catholique! Mais, quel malheur aussi que cette morale, en ne voulant pas transcender les faits, se rende par là même totalement incapable d'imposer les résolutions énergiques, qui seules procurent le triomphe du devoir sur la passion.

Même incertitude de principes dans les romans de Maurois, qui, malgré les intentions excellentes de l'écrivain, n'en deviendront que plus déprimants par la manière même dont ils sont écrits. Quoique tous les héros sortis de sa plume et de sa réflexion aient des traits de famille, on ne s'occupera ici que de « *Climats* » et du « *Cercle de famille* », bien caractéristiques de sa façon et dont on a beaucoup parlé ces dernières années.

De tous ses livres on a vanté la « psychologie » et le « style », grands mots un peu vagues, demandant à être précisés chaque fois qu'on les emploie.

La « psychologie », dans le cas qui nous occupe, c'est l'analyse très pénétrante et très nuancée de vies sentimentales extra-modernes. La vie sentimentale...; non les crises de volupté sensuelle, malgré le caractère dramatique qu'elles peuvent présenter, car elles rassasient, éteignent le feu intérieur et rabaissent l'âme; mais le sentiment de l'amour, dans sa naissance, ses développements, ses jalousies furieuses, avec tout ce qu'il peut comporter, en des degrés si divers, d'orgueil, d'exaspération nerveuse et de désir brutal. Le tout illuminé par l'intelligence et s'adressant à celle du lecteur plutôt qu'à sa sensibilité, quoique celle-ci soit nécessairement ébranlée par contrecoup.

Le « style » est précisément l'exploitation aussi complète que

possible du sujet, suivant sa richesse psychologique et son rythme propre; la disparition complète de l'auteur derrière ses personnages et leurs impressions. Donc un film psychologique intensément vivant, ingénieusement composé de leurs idées et de leurs sentiments, harmonieux et coloré de leurs sensations, sans aucun élément extérieur au récit; qui satisfait de prime abord en donnant l'illusion de la vérité, captive toujours l'attention, mais risque, à la longue, de décevoir un peu et de paraître superficiel (1). Toute cette collection de faits et d'images servant à enchasser une de ces grandes vérités morales dont on a parlé plus haut, telles que les conçoit Maurois.

« *Climats* » pousse à l'extrême le mépris du romanesque et se compose, tout bonnement, de deux confessions successives : la première adressée par Philippe à Isabelle, sa seconde femme, peu avant leur mariage, la seconde celle d'Isabelle peu de temps

(1) Veut-on un exemple de ce qu'une telle manière d'écrire peut avoir de prenant pour le lecteur? Qu'on relise la manière dont Philippe Marcenat raconte à Isabelle sa première entrevue avec Odile :

« J'ai fait mon jardin moi-même, me dit Guardi.

« Il y a dix ans, tout ce terrain que vous voyez était une prairie. Là-bas...

« En suivant le geste de sa main, je rencontrai les yeux de M^lle^ Malet, et vis avec surprise et bonheur qu'ils étaient fixés sur les miens. Regard d'une infinie brièveté, mais qui fut le grain de pollen minuscule, tout chargé de forces inconnues, d'où naquit mon plus grand amour. Par là, je sus, sans une parole, qu'elle m'autorisait à être naturel, et, dès que ce fut possible, je m'approchai d'elle.

« Quel beau jardin! lui dis-je.

« Oui, dit-elle, et puis, ce que j'aime tant à Florence, c'est que, partout, on voit la montagne, les arbres. J'ai horreur des villes qui ne sont que des villes.

« Guardi m'a dit que la vue, derrière la maison, est très belle.

« Allons voir, dit-elle gaiement.

« Nous trouvâmes un épais rideau de cyprès; un escalier de pierres le coupait en son milieu et montait vers une niche de rocailles qui abritait une statue. Plus loin était une terrasse d'où l'on découvrait la ville.

« M^lle^ Malet s'accouda près de moi et regarda longtemps en silence les dômes roses, les toits faiblement inclinés de Florence, et, dans le lointain, les montagnes bleues.

« Ah! que j'aime çà, me dit-elle avec ravissement.

« Un mouvement très gracieux et très jeune rejeta sa tête en arrière, comme pour aspirer le paysage... » (*Climats*, pp. 31-32). Nous citerons *Climats*, 381^e^ édition, Paris, Grasset, 1932.

après la mort de son mari, utilisant même des pages entières du journal que tenait celui-ci.

Trois personnages : Philippe Marcenat, le type de l'amour romanesque masculin, prompt au plaisir mais surtout à l'imagination, toujours hanté par le fantôme de « l'Amazone », l'image irréelle, tant elle est radieuse, de la beauté et de la grâce féminine, et qui la poursuit partout où il croit la trouver jusqu'à ce qu'il rencontre des êtres d'exception comme Odile ou Isabelle. Odile Malet, la poupée mondaine, toute attirante par sa beauté très originale et son allure libre et primesautière, mais dont nous ne connaîtrons que le charme et l'impétueuse spontanéité. Enfin Isabelle de Cheverny, l'amour sage et de renoncement, tel que l'auteur veut l'inculquer.

Après quelques essais décevants, Philippe reçoit le coup de foudre devant Odile, mais c'est l'imagination qui a travaillé et continue à travailler avec exubérance, hypnotisant le mari devant les charmes extérieurs de sa femme et lui faisant un peu négliger les moyens d'apprivoiser l'oiseau des îles. Plus l'emprise essaie de se faire ferme et tendre, plus la capricieuse fillette se rebiffe et se referme jusqu'au dénouement du premier acte : elle s'en va avec François de Crozant, plus exigeant que son mari, qu'elle estime beaucoup moins, mais qui lui « est indispensable ». Après peu de mois, elle se tue froidement au lendemain d'une partie fine.

Deuxième acte : la vie conjugale avec Isabelle de Cheverny que Philippe a épousée parce qu'il retrouvait en elle quelque chose de la disparue; aussi n'est-ce pas elle qui l'occupe, mais toujours Odile dont il a pris jusqu'aux goûts. Il recherche maintenant les frivolités enfantines qui l'exaspéraient durant son premier ménage, va de préférence aux femmes qui lui ressemblent et délaisse un long moment Isabelle pour Solange Villier, dont le laisser aller et le caprice font davantage revivre la femme de ses rêves. L'épouse légitime, abandonnée mais non trahie, quoiqu'elle ait pu le croire vingt fois et ne se soit jamais lassée, arrive par son dévouement, sa condescendance, son absolu détachement à reconquérir complètement l'esprit de son

mari et à en être à nouveau « la reine ». Elle goûte alors ses premiers mois de bonheur conjugal; bien courts, puisqu'il suffit d'une visite dans une grotte trop froide pour qu'elle voie son Philippe expirer entre ses bras d'une congestion pulmonaire, songeant encore dans son délire à Solange et aux amitiés perdues.

La faillite de l'amour, sentiment pur et caprice, la nécessité pour vivre heureux en ménage d'un renoncement continu, rien de mieux pour la moralité. Pourquoi, cependant, faut-il que la leçon se détruise elle-même? Le détachement d'Isabelle est admirable quand elle se rend compte qu'elle doit faire litière de ses petites susceptibilités personnelles pour arriver à plaire à son mari, mais pourquoi se fait-elle une conception si matérielle de l'amour, dont elle ne voit pour ainsi dire que le retentissement physiologique? Elle dit : « ...si l'on aime vraiment, il ne faut pas attacher trop d'importance aux actions des êtres qu'on aime. Nous avons besoin d'eux; eux seuls nous font vivre dans une certaine « atmosphère » (votre amie Hélène dit « un climat » et c'est très juste) dont nous ne pouvons nous passer. Alors, pourvu que nous puissions les garder, les conserver, le reste, mon Dieu, qu'est-ce que cela peut faire?... Est-ce que j'aurais le courage de vous marchander, mon pauvre Philippe, les quelques heures de bonheur que pourraient vous donner toutes ces femmes? » (*Climats*, p. 276).

Pourquoi aussi, elle, la sage, dit-elle au début de ses rapports avec lui : « Je me demandais si Philippe comptait faire de moi sa femme ou sa maîtresse. J'aimais jusqu'à cette incertitude. Philippe serait l'arbitre de ma destinée; il fallait que la solution vînt de lui »? Ainsi l'abnégation totale de soi-même entre les mains de celui qu'on aime, et se contenter d'en jouir par les yeux, laissant à d'autres ses faveurs et les abords de son cœur; c'est bien faux psychologiquement malgré les trouvailles admirables qui se manifestent dans le détail des sentiments. Au point de vue moral, c'est bien dangereux, car, dans une synthèse aussi artificielle, l'esprit du lecteur fera nécessairement une simplification, et ce qu'il retiendra ne sera certainement pas le détachement, surtout poussé à des limites aussi paradoxales.

« *Le Cercle de Famille* », c'est l'union des époux dont la mésentente, même non consommée par le divorce, trouble à jamais la vie morale des enfants; le roman nous retrace précisément l'histoire d'une sensibilité féminine, longtemps dévoyée par suite des dérèglements de sa mère et ramenée dans le droit chemin par son amour pour ses enfants. Denise Herpain, fillette observatrice et très sensible, comprend vite qu'un mystère entoure les relations de sa maman avec le docteur Guérin : on les cache à son père et elles font rire de lui les domestiques. Le cœur blessé et de plus en plus exaspérée contre sa mère dont elle comprend progressivement la culpabilité, elle est envoyée faire ses études dans une pension religieuse où la poursuit le scandale familial; élève au lycée de Rouen, elle achève de comprendre et prend en haine la duplicité du conformisme bourgeois. Élevée jusqu'alors dans une piété toute de sentiment, elle s'est raidie dans un intense désir de réparation et de pureté morale, mais les lectures de sa philosophie, les conversations de ses camarades et l'éveil progressif des sens lui font prendre conscience de sa personnalité et perdre son intransigeante rigueur. Peu à peu, à l'un de ses amis, Jacques Pelletot, elle permet des privautés; durant la guerre nous la voyons d'une amoralité complète et pleine du « contentement moral d'avoir triomphé d'une répugnance », se donner à lui dans un petit hôtel, témoin, peu d'années auparavant, des rendez-vous clandestins de sa mère avec Guérin.

Pour le jeune homme, encore sensible à la moralité bourgeoise, un tel acte engage la vie et demande le mariage. Denise ne veut rien entendre : « Je veux tout d'abord pour nous des années de travail et de liberté... N'y mèle pas les Pelletot, les Herpain et toute la Normandie... ». L'après guerre les amène à Paris, fiancés mais vivant l'un près de l'autre en camarades; dans la liberté de la grande ville, loin des servitudes de la petite, et du foyer de M^me^ Herpain devenue M^me^ Guérin. Au bout de peu d'années Jacques fait autoriser le mariage par sa famille; celle-ci cependant y met la condition que les deux jeunes gens reviendront s'établir à Pont de l'Eure et reprendront l'étude paternelle.

Horrifiée, Denise rompt ses fiançailles et, peu de temps après, elle épouse, uniquement pour être sa compagne de travail, Edmond Hollmann, jeune banquier parisien venu s'offrir à elle, qu'elle n'aime pas vraiment, mais à qui elle se jure de demeurer fidèle.

Le drame, hélas! n'est pas loin. Une grossière infidélité à laquelle, en l'absence d'Edmond, elle s'est trouvée contrainte par les circonstances, plus fortes que sa volonté, la couvre de honte et lui cause un tel ébranlement qu'on doit l'interner. Ensuite, c'est une vie très libre, où elle s'affiche plus qu'elle ne se dévoie réellement; animatrice et collaboratrice de son mari (les héros de Maurois sont d'infatigables actifs); mais non sa compagne et son épouse par le sentiment, désemparée dans le fond de son âme et ne comprenant plus rien au sens de la vie. Afin de sauver la banque gravement menacée par la crise économique, elle se dévoue à une démarche fort humiliante auprès d'un adversaire acharné; mais elle n'échappe que de justesse, grâce à son amour maternel, à une nouvelle infidélité que le lecteur pressent devoir être spécialement grave.

Depuis quelque temps, comprenant la cause de son désarroi moral : la conduite passée de sa mère, elle tremblait à la pensée de jeter ses enfants dans un trouble pareil au sien. Une sottise inqualifiable de l'un d'entre eux, maculant d'encre son linge pour l'empêcher de les quitter, montre qu'il sont déjà en éveil; elle n'hésite plus et rompt avec l'amant futur qui l'attendait impatiemment.

La sagesse pratique rejoignant la théorie : nous montrant que tout le bonheur de la famille venant de ce que chacun y garde son rôle providentiel, l'impossibilité de mener une vie sentimentale bienfaisante en dehors des cadres normaux. Quel beau sujet de réflexions, et combien il pourrait être bienfaisant pour le lecteur! Pourquoi, malheureusement, le déparer par cette fable philosophique des marionnettes se révoltant contre leur Montreur pour jouer elles-mêmes leur pièce, au sens par trop blasphématoire? Pourquoi représenter la religion catholique comme une exaltation du sentiment et l'incarner

dans des vicaires sans caractère; ou dans l'abbé Cénival, doux fantoche souriant, qui minaude si bien dans les salons et ne trouve rien de plus en rapport avec son caractère sacerdotal, que de nous parler des toutes petites âmes des bêtes ou des rêves qui le font vivre à Sainte-Hélène aux côtés du Grand Empereur pour recevoir ses ultimes confidences. Malgré sa grande valeur littéraire on doit aussi regretter profondément tout l'épisode final du retour à Pont de l'Eure, parfaitement inutile au drame mais nécessaire pour la leçon philosophique à retirer : la minime importance des susceptibilités conjugales et des douleurs les plus poignantes, puisque destinées à disparaître elles-mêmes avec le temps et le changement des dispositions intimes qui les ont provoquées. Il semble que cette paix ainsi retrouvée au foyer jadis adultère de sa mère soit mise là pour contredire le geste précédent de soumission au devoir et corriger ce que le respect de l'ordre pourrait avoir de trop absolu.

Mais il est un autre danger plus pernicieux encore que le scepticisme, c'est l'atmosphère amorale et matérialiste qu'on respire d'un bout à l'autre d'un roman de Maurois. Presque tous ses personnages semblent vivre d'après leur caprice en matière de sentiment; ils sont le jeu de leurs impressions, presque sans résistance et sans discussion, de telle manière que le lecteur trouve tout naturel de les voir tomber. Parcourons rapidement la galerie que nous présentent les deux ouvrages analysés.

Philippe Marcenat, en courant après la sylphide, a noué plusieurs liaisons passagères. Après son mariage avec Odile, pendant que celle-ci est la maîtresse de François de Crozand, lui-même se console avec Misa, la meilleure amie de sa femme, elle-même mariée; avec une facilité incroyable, par sensualité profonde et non par besoin du cœur, puisqu'il aime encore l'infidèle. Durant le second mariage, il n'est plus question que de coquetteries avec Solange Villier, elle-même assez volage. Dans « Le Cercle de famille », tout le monde a des maîtresses ou des amants, et les gens mariés comme les Villier se rendent mutuellement leur liberté pour vivre en bons camarades de débauche. La mère de Denise a un amant et son père se console

avec une maîtresse. Elle-même avant et après son mariage a plusieurs amants; son mari Edmond, plusieurs liaisons dont elle ne lui a jamais tenu rigueur, à cause du peu de place qu'elles ont tenue dans sa vie.

Donc, presque partout le dévergondage moral. Évidemment, l'auteur ne l'approuve pas et l'on peut croire que, dans cet étalage, il y a pas mal d'ironie pour ce qu'on est convenu d'appeler la bonne société, qui semble trouver toute naturelle la multiplication des situations irrégulières, pourvu que les formes extérieures soient sauvegardées. Il suffit de lire les conseils donnés à Isabelle Marcenat par la Baronne Choin, grande dame au salon très achalandé : « Ce n'est pas moi qui vous en voudrai, si, de votre côté, vous cherchez à meubler votre vie... Je sais bien qu'ici même, Avenue Marceau, il ne manque pas d'hommes auxquels vous plaisez... Moi aussi, je crois au mariage, je l'ai prouvé, mais le mariage est une chose et l'amour en est une autre... Il faut avoir un canevas solide; il n'est pas défendu de broder des arabesques... » (*Climats* p. 233).

Mais les bonnes intentions de l'écrivain ne peuvent empêcher le mal d'être provoquant, surtout à cause de l'atmosphère délétère de ses descriptions. Il veut nous montrer que, par son initiative personnelle, l'homme doit faire sa vie; mais en toute circonstance ses héros cèdent à la passion presque passivement, de telle façon qu'il semble impossible qu'ils aient pu résister. Avec Philippe nous arrivons à l'idée qu'Odile ne pouvait faire autrement que de s'éloigner parce que l'amour ne se commande pas, que Denise aussi devait céder à la nécessité qui en ferait une épouse infidèle. A la fin du roman, nous assistons à Saint-Arnoult à la scène ultime qui devrait se terminer par la rupture avec son mari; et là aussi, sentant son impatience devant les insistances d'Edmond, sachant l'intérêt que lui inspire Monteix, nous nous attendons à la voir partir définitivement; sans l'approuver, nous la comprenons. On peut même dire que de temps à autre nous vivons l'ensorcellement progressif où la volonté est le jeu de la chair et des sensations (*Cercle de Famille*, p. 198 et suiv.).

C'est le devoir du critique catholique, et tout spécialement du prêtre, d'être aussi objectif que possible, de respecter les intentions que Dieu seul peut juger, et de reconnaître la valeur littéraire d'ouvrages dont il doit condamner la moralité. Aussi en mettant à part le « *Lyautey* », « *Les Dialogues sur le Commandement* », etc., sur lesquels on peut faire des réserves, mais dont l'esprit général est bienfaisant; en reconnaissant la droiture d'esprit de l'écrivain, qui n'a jamais connu la vérité complète et la cherche péniblement, on ne peut, en général, que déconseiller à de jeunes catholiques la lecture des romans de Maurois. Le peu qu'ils y apprendraient serait payé trop cher par l'affaiblissement de leur pureté morale et de leur sens chrétien.

Conclusion.

Avec les deux exemples donnés dans cet article, on verra peut-être plus nettement, la nature, la valeur artistique, et le danger moral de ce qu'en commençant, on appelait « Le Remous Gidien ».

C'est une technique du roman qui pousse à regarder le drame moins en lui-même qu'à travers la sensibilité d'un des acteurs; en détaillant ses réactions de façon si chaude et si vibrante qu'on impose au lecteur la plus exaltante évasion, non seulement hors du présent mais encore hors de lui-même. L'intérêt est doublé par toute l'humanité frémissante qui s'ajoute au récit. La valeur artistique s'accroît dans la mesure où la vérité psychologique vient compléter celle de l'intrigue ou au contraire la corriger.

Malheureusement, les émotions les plus enivrantes pour la sensibilité, celles de la sexualité, — tellement étudiées ces années dernières qu'on a voulu y ramener toute notre activité inconsciente et même une bonne partie du conscient, — sont celles où se marque le moins la personnalité, puisqu'elles nous sont pour ainsi dire imposées par notre corps, que la volonté raisonnable les suit le plus souvent, au lieu de les commander. A les fixer trop exclusivement on perd complètement de vue la nature intime de l'homme, on travaille à la désagrégation morale de

soi-même, surtout si, comme c'est trop souvent le cas des romanciers actuels, on ne s'inquiète nullement de l'au-delà, ni même de la personnalité. La vie apparaîtra comme une suite de jouissances ou de possibilités, autrement dit comme un feu d'artifice qu'on voudra rendre le plus éclatant possible durant le temps trop court où il est tiré.

Montherlant isole du champ de la conscience deux ou trois données primordiales, les désirs lubriques, l'orgueil, l'héroïsme qu'il confond trop souvent avec la violence brutale (1). Il les magnifie avec son verbe de grand poète, pour en composer une sorte de surhomme, mais un surhomme de la terre qui vit pour l'utilisation maximum du moment présent, et qui repousse pratiquement le paradis. On l'a appelé avec raison un Chateaubriand pour Génie du Paganisme.

Maurois est un philosophe qui cherche sans pouvoir trouver, qui voudrait bien aider les hommes à accepter la moralité avec les contraintes qu'elle impose, mais avec la seule lumière de l'expérience psychologique, complètement insuffisante à nous éclairer sur nos besoins profonds et le sens de la vie. Aussi les personnages de ses romans sont-ils trop souvent la somme de leurs sensations, et paraissent-ils tomber presque nécessairement, nous donnant l'impression que la volonté humaine ne peut réagir contre le complexe des lois psychophysiologiques qui l'enserrent.

Florennes. Fr. PAPILLON, S. I.

(1) Dans la préface de *Service Inutile* qui paraît actuellement en librairie, Montherlant écrit : « Avant 1925, je vivais avec violence, j'étais imbu du sine charitate Romani. Mon caractère s'adoucit. A la guerre, dans les stades, je n'avais vu la violence que d'égal à égal : violence saine. En Afrique du Nord, je la vis exercée par le fort, l'Européen, contre le faible, l'indigène : je crois que cela m'a dégoûté de la violence pour la vie ». A la place de cette violence, un philanthropisme de gauche d'allure gidienne.

LE SIXIÈME CONGRÈS INTERNATIONAL DE L'HISTOIRE DES RELIGIONS

Le sixième Congrès international de l'Histoire des religions, placé sous le haut patronage de la reine Élisabeth, du gouvernement et des quatre Universités de Belgique, vient de se tenir à Bruxelles, du 16 au 20 septembre.

Certains de nos lecteurs s'étonneront peut-être de voir paraître dans une Revue comme la nôtre le compte-rendu, si succinct soit-il, d'une manifestation dont la réputation a toujours été jusqu'ici des plus fâcheuses dans les milieux catholiques. Lancés à Paris, il y a trente-cinq ans, les Congrès d'Histoire des religions ont été, du moins dans l'intention de certains de leurs fondateurs ou organisateurs, plus des machines de guerre dirigées contre l'Église catholique que des réunions à préoccupation principalement scientifique. Des noms de pionniers comme celui de M. Goblet d'Alviella — qu'on s'est plu à rappeler maintes fois encore au présent Congrès, — caractérisent l'esprit dans lequel ils furent instaurés et poursuivis alors.

Si nous en parlons aujourd'hui c'est que cette mentalité, sans avoir totalement disparu, s'est assez fortement atténuée chez un grand nombre, au point de rendre possible la participation des catholiques. La guerre et l'après-guerre ont apporté un certain apaisement des esprits. La science catholique est devenue, tant pour la quantité de ses productions que pour leur qualité, une puissance qu'on ne peut plus négliger. La collaboration effective des catholiques à ces Congrès a donc été de plus en plus souhaitée par de nombreux savants, dont la mentalité, alors indifférente et aujourd'hui souvent respectueuse à l'égard du catholicisme, n'eut jamais rien de bien « anticlérical ». Cette tendance à l'apaisement se manifesta nettement à l'avant-dernier Congrès, le cinquième, tenu à Lund en 1929. Afin de rassurer les consciences religieuses et de faciliter à tous la participation aux Congrès futurs on y fixa la règle suivante : « Le Congrès est exclusivement scientifique, il est consacré à des recherches purement historiques sur les religions ». Le sixième Congrès s'est fait sur cette base. Elle permettait aux catholiques

d'apporter leur collaboration loyale — si illusoire et si imparfaite d'ailleurs que reste pour eux la formule, car combien de vérités d'ordre historique sont en même temps des vérités de foi !

Aux avances qui leur ont été faites, les catholiques ont donc répondu, sinon avec empressement, du moins par une attitude de large compréhension de la part de beaucoup. La Cité du Vatican était officiellement représentée au Congrès ainsi que différentes Institutions pontificales : le Musée pontifical d'Égyptologie, les Instituts bibliques pontificaux de Rome et de Jérusalem. L'Université catholique de Louvain s'était jointe aux autres Universités belges pour patronner l'entreprise, tandis que l'Université du Sacré-Cœur de Milan, l'Institut catholique de Paris, l'École biblique et archéologique française de Jérusalem, dirigée par les Pères Dominicains, avaient envoyé des délégués. On ne peut non plus passer sous silence l'importante délégation venue d'Autriche, où les études d'anthropologie et d'ethnologie religieuse ont pris un développement si considérable sous la forte impulsion du P. Schmidt et de ses collaborateurs S. V. D. D'autres catholiques, enfin, étaient venus à titre privé ou encore comme délégués d'Institutions officielles.

Cette participation eût été encore plus importante, surtout en ce qui concerne la Belgique, si certaines mesures prises par le comité organisateur n'avaient prêté à équivoque. L'une d'elles, en tout cas, a été jugée très regrettable, non seulement par tous les catholiques, mais même par plus d'un non-catholique. Le choix de M. Alfaric pour prendre la parole à la séance de clôture, la seule, soit dit en passant, qui se soit tenue dans une salle de l'Université libre de Bruxelles (1), devait blesser profondément les catholiques, d'autant plus que ce nom ne s'imposait ni pour la valeur scientifique de l'œuvre, contestée par la majorité des non-catholiques eux-mêmes, ni pour l'éclat de l'éloquence. Ne serait-il pas possible, dans les prochains congrès, avant de décider du choix des communications à faire en séance plénière, de pressentir les diverses tendances, la droite tout autant que la gauche, pour reprendre le mot de M. Grégoire ?

Dans sa marche générale le Congrès fut ce que sont toutes les

(1) Faut-il rappeler à nos lecteurs que l'Université « libre » de Bruxelles a été fondée *contre* l'Université Catholique de Louvain ? Le mot « liberté » est donc ici synonyme d' « exclusion de la pensée catholique ».

manifestations du même genre : foisonnement de réunions, d'échanges de vue, courtois (1) quoique parfois animés, et forcément trop rapides, vu l'étroite limite de temps fixée par communication (une demi-heure, exposé et discussion réunis) (2); l'après-midi, pour détendre les esprits fatigués par trois heures d'attention, excursions communes à l'Exposition de Bruxelles, aux riches collections du château de Mariemont et du Palais colonial de Tervueren.

Une vingtaine de pays et près de cent Universités et Institutions savantes s'étaient fait représenter. Plusieurs centaines de délégués ou de participants venus à titre privé formaient la masse des congressistes. Enfin cent trente communications environ ont fourni aux auditeurs, quatre jours durant, matière à réflexion et à discussion. Ces communications avaient été réparties en une dizaine de sections qui, selon l'abondance de leur programme, siégèrent une ou plusieurs journées : Questions de méthode, folklore, religions des primitifs, Égypte, Indo-européens, Iran, Proche Orient ancien, Islam, judaïsme, antiquité classique (Étrusques, Romains, Grecs), christianisme, enfin études de caractère plus général ou ne rentrant pas dans le cadre des sections précédentes, et groupées, de ce fait, sous le titre d'Études d'ensemble. Les plus favorisées des sections furent celles des religions des primitifs, de l'antiquité classique et du christianisme, dont les sessions se poursuivirent pendant toute la durée du Congrès. Il n'est pas douteux, par ailleurs, que le Congrès des Orientalistes, s'ouvrant à Rome quelques jours après celui de Bruxelles, n'ait fait à celui-ci une assez vive concurrence pour tout ce qui concerne l'histoire religieuse de l'Orient.

Il ne nous est pas possible de donner, dans l'étroite limite de ce compte-rendu, une description tant soit peu détaillée des communications faites et de la physionomie, scientifique ou personnelle, de leurs auteurs.

Tout au plus nous sera-t-il possible de caractériser, d'un trait plus vigoureux, l'allure générale de l'une ou l'autre des sections principales. La section des religions des primitifs, où les missiologues de

(1) Nous nous plaisons à reconnaître le fait.

(2) Limite de temps malheureusement trop mal observée par les orateurs, ce qui a nui à la bonne ordonnance des programmes de maintes sections.

Mödling et de Louvain étaient particulièrement nombreux et actifs, se distingua par le feu des discussions, animées mais toujours cordiales. Celle de l'antiquité classique, qui annonçait un excellent programme, ne vit malheureusement pas tous ses espoirs réalisés, par suite des défections d'auteurs éminents annoncés et empêchés. Nous y avons d'ailleurs entendu d'excellentes communications, telles celles de M. De Ruyt sur les traditions orientales dans la démonologie étrusque et de M. Mayence sur les cultes bachiques d'Apamée de Syrie, cette dernière faite au pied de la monumentale reconstitution du portique d'Apamée aux Musées du Cinquantenaire. La section du christianisme trouva ses principaux animateurs dans MM. Grégoire et Goguel. Ajoutons que ce dernier fut un président de section plein de tact et de courtoisie en même temps qu'un *debater* érudit. De la part des catholiques, qu'on eût désirés plus nombreux, il y eut de bonnes communications, celles, par exemple, du P. Messina, S. I., de l'Institut biblique pontifical et du P. Braun, O. P., de l'Université de Fribourg (Suisse). Cette dernière impressionna visiblement l'auditoire par sa clarté et sa vigueur de pensée, en même temps que par le charme de l'exposé. La section ne fut pas non plus délaissée par les linguistes et les philologues. M. Pernot vint promettre une édition entièrement refondue des Évangiles : le « vrai » Marc, le « vrai » Matthieu, le « vrai » Luc. On entendit encore annoncer par M. Bonner (Univ. of Michigan) la prochaine édition de huit feuillets de papyrus contenant une partie importante, inédite jusqu'ici, de l'homélie sur la Passion attribuée à Méliton de Sardes. M. Kugener aussi suscita un échange de vues intéressant à propos de la recension donnée par Rufin (*Hist. eccl.*, IX, 9, 11, édit. Mommsen) de l'inscription gravée sur la statue de Constantin à Rome. Rufin n'aurait pas traduit ce texte de l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe mais bien reproduit l'original latin qu'il devait connaître, soit de science personnelle soit par des correspondants. Bien d'autres communications encore mériteraient une mention.

Il ne faut pas se faire illusion sur la portée et les résultats d'un Congrès, surtout d'un Congrès comme celui-ci. Du point de vue religieux tout d'abord. Les Congrès d'Histoire des religions n'ont pour but, nous l'avons dit, ni le prosélytisme ni l'apologétique. Ils ne visent pas à résoudre la question religieuse, ils la laissent intacte, et c'est véritable sagesse. Du moins, suivis avec loyauté et courtoisie

réciproques, peuvent-ils contribuer à mieux faire comprendre les points de vue et à faciliter un certain rapprochement des volontés, sinon des esprits.

Quant aux résultats scientifiques proprement dits, ils restent, à tout prendre, fort réduits. On a dit des Congrès, en général, qu'ils ne sont pas tant faits pour qu'on s'y instruise que pour fournir aux érudits l'occasion de se rencontrer. Cette observation s'applique particulièrement aux Congrès d'Histoire des religions. On se ferait, en tout cas, une image extrêmement infidèle de la nature des religions et de leur influence réelle exercée, surtout en ce qui concerne le christianisme, si l'on voulait en juger par les communications d'un Congrès. Celles-ci, tout d'abord, ne s'attachent que trop souvent à l' « épiphénomène », au superficiel de la religion, à ses « curiosa et miranda », à ses déviations. Trop souvent aussi la contradiction règne dans les conclusions proposées. Il est étrange, décevant même, de constater, par exemple, combien fréquemment des hommes de bonne foi, discutant les *mêmes* textes, s'appuyant sur les *mêmes* principes de critique, débarrassés depuis leur enfance de toute contrainte d'un magistère, jouissant donc apparemment de la pleine « liberté » de l'esprit, restent divisés sur le sens et les points les plus fondamentaux du christianisme. Même à ne considérer les choses que du point de vue humain, le catholique qui s'appuie sur une tradition vivante et collective, scrupuleusement transmise et surveillée par un magistère, est-il vraiment moins bien armé, comme on le dit parfois, pour résoudre ces problèmes ? Nous n'avons pas à répondre ici à la question. Si nous l'avons posée, c'est uniquement parce qu'elle enregistre fidèlement une des impressions les plus vives que nous ont laissées ces quatre journées d'entretiens et de discussions.

Ch. MARTIN, S. I.

LES JOURNÉES D'ÉTUDES MARIALES DE TONGERLOO (26-28 AOUT) ET DE PARAY-LE-MONIAL (4 ET 5 SEPTEMBRE)

Dans l'atmosphère sereine et recueillie de la belle abbaye Prémontrée de Tongerloo (Province d'Anvers) ont eu lieu cette année, pour la cinquième fois, du 26 au 28 août, les « Mariale Dagen » (Journées d'études mariales). A l'occasion de ce premier lustre, un rapide coup d'œil rétrospectif ne sera sans doute pas sans intérêt pour les lecteurs de la *Nouvelle Revue Théologique*.

Consacrée à Notre-Dame, l'abbaye de Tongerloo était depuis longtemps désireuse de joindre à sa propagande mariale populaire une activité visant plus directement à promouvoir les études mariales dans le clergé. En juin 1931 le Chanoine Bittremieux, professeur à l'université de Louvain, bien connu par ses publications mariales, accepta de prendre la direction de ces journées d'études; l'abbaye de Tongerloo fut mise à la disposition des futurs congressistes, et S. É. le cardinal Van Roey, archevêque de Malines, accorda sa bénédiction et ses encouragements à l'œuvre naissante. Un appel fut adressé au clergé séculier et régulier, et dès les premières réunions (21-23 septembre 1931), un nombre considérable de prêtres, séminaristes et religieux, venus de tous les coins de Belgique septentrionale et de Hollande, se réunirent à l'abbaye. Ce nombre alla toujours croissant et atteignit cette année la centaine, groupant, outre les membres du clergé séculier, des représentants de vingt ordres ou congrégations.

Après certains tâtonnements, qui se révèlent dans le programme assez disparate des premières journées, on décida de traiter chaque année un sujet unique. Chaque fois une prérogative de Marie ferait l'objet d'une étude théologique approfondie, dont les divers aspects éventuels (Écriture, Tradition, Liturgie, archéologie, raison théologique, etc.) seraient traités par des spécialistes. Une ou deux conférences finales dégageraient la portée pratique de ces enseignements pour la vie chrétienne. Après chaque conférence quelque temps est laissé à la discussion, ce qui a donné lieu parfois à des échanges de vue extrêmement intéressants.

Les secondes journées (29 août-1er septembre 1932) furent

consacrées à la *Nouvelle Ève*, les troisièmes (28-30 août 1933) à la *Virginité perpétuelle de Marie*, les quatrièmes (27-29 août 1934) à son *Assomption*, et enfin celles du mois d'août dernier à la *Royauté de la sainte Vierge* (1).

Voici brièvement, à titre de spécimen, comment ce dernier sujet fut traité. Le P. S. Tromp, S. I., professeur à l'université grégorienne à Rome, commença par analyser la notion de royauté en général. Le P. N. Sanders, O. F. M., secrétaire de la revue *Studia Catholica* de Nimègue, montra ensuite la réalisation idéale de cette notion dans le Christ-Roi. Ces études préliminaires étaient nécessaires pour circonscrire exactement la royauté que nous attribuons à Marie; c'est à leur lumière qu'il faut examiner les témoignages de l'Écriture et de la Tradition en faveur de ce titre marial. Ce fut le sujet du travail du P. A. Teetaert, O. M. CAP., professeur au théologat d'Assise. Le P. P. Indekeu, S. I. compléta agréablement cette étude austère par une conférence avec projections lumineuses sur la royauté de Marie dans l'art. M. l'Abbé de Gruyter, de Nimègue, auteur d'une thèse récente de doctorat *De beata Maria Regina* (Bois-le-Duc, 1934), montra dans le double titre de digne Mère de Dieu et de Nouvelle Ève les fondements théologiques de la royauté de Marie. Sur ces fondements le P. Tromp, dans une seconde conférence, édifia l'explication théologique de la prérogative royale de Marie.

Dans la séance de clôture, présidée par Mgr Van Cauwenberg, délégué de l'archevêque de Malines, Mgr F. Frenken, de Breda, dégagea, dans une chaleureuse allocution, la valeur actuelle et la portée pratique de la doctrine, qui avait fait l'objet de ces journées.

Dans la séance d'ouverture, M. Bittremieux, président des Journées mariales, avait comme les années précédentes retracé en une large fresque l'activité mariale de par le monde : livres et articles, paroles pontificales et épiscopales, dignes d'être retenues, congrès et manifestations mariales.

Les rapports promettent de constituer une somme mariale, qui pourra faire profiter un public plus étendu des derniers progrès de la théologie sur toutes les questions mariales.

(1) Les rapports des quatre premières journées ont paru sous les titres suivants : *Verslagboek der eerste mariale dagen*, Tongerloo, Sint Norbertus Boekhandel, 1931. — *De Nieuwe Eva*, ib., 1932. — *De Maagdelijkheid van Maria*, ib., 1933. — *Maria 's ten hemelopneming*, ib., 1934. — Le rapport des dernières journées paraîtra lui-même à la fin du mois d'octobre.

Du même désir d'approfondir l'étude des questions mariales est née la « *Société française d'études mariales* », dont la réunion de fondation s'est tenue le 4 et 5 septembre dernier dans la Maison la Colombière à Paray-le Monial. Résolue à se cantonner sur le terrain strictement scientifique, la Société n'accueillera, moyennant une cotisation annuelle de 100 francs (français), qu'un nombre restreint de membres, — prêtres et laïques —, résolus à contribuer activement au progrès des études mariales. Eux seuls, en principe, auront le droit de prendre part aux réunions annuelles. La Société aura comme organe un Bulletin (Éditions du Cerf, Juvisy, Seine-et-Oise), où paraîtra entre autres le rapport des réunions. Il sera mis en vente, pour ceux qui ne sont pas membres titulaires, au prix de 30 francs par an. Cette première réunion, dans le recueillemeut de la maison qui abrite les reliques du Bienheureux Claude de la Colombière, à quelques pas de la Visitation sanctifiée par sainte Marguerite Marie, avait surtout pour but d'établir le contact entre les membres et s'entendre sur la ligne de conduite à suivre. Le R. P. Morineau, de la Compagnie de Marie, président provisoire, ouvrit les séances en commentant la circulaire-programme de la société et en soumettant à la discussion quelques points pratiques. Il fut entre autres décidé de tenir désormais les réunions à Paris, centre plus facilement accessible à tous les membres, et d'adopter comme date fixe le jeudi et vendredi de la semaine pascale. Puis on procéda à l'élection du bureau. Le R. P. Morineau fut élu président à l'unanimité. On lui adjoignit comme secrétaire le R. P. Aubron, s. I., qui occupe la chaire de Mariologie à l'Institut catholique de Paris, comme trésorier M. l'Abbé Chanson, professeur au grand séminaire d'Arras, et comme conseillers le R. P. Dillenschneider, C. SS. R., auteur de « La Mariologie de saint Alphonse de Liguori » (Fribourg, 1931 et 1935), le R. P. Genevois, O. P., bien connu pour sa « Bible Mariale et Mariologie de saint Albert le Grand » (Saint-Maximin, 1934) et le R. P. Neubert, Marianiste, qui publia « Marie dans l'Église anténicéenne » (1908) et « Marie dans le dogme » (1933).

Le premier rapport était celui du P. Genevois, précisément sur la *Mariologie de saint Albert le Grand* : une vraie révélation des trésors de doctrine mariale, que recèle l'œuvre, encore pour une large part inédite, du saint Docteur. Le P. Lajeunie, O. P., nous parla ensuite des *grands travaux de mariologie de l'année*, où il s'appliqua surtout à relever ce qui a déjà été fait pour mettre en valeur la mariologie de

saint Albert. *La maternité spirituelle et la pensée de saint Thomas* était le titre du rapport présenté par le P. Bernard, O. P. Cette prérogative de la sainte Vierge n'ayant pas été traitée ex professo par le Docteur Angélique, c'est en se pénétrant de ses principes qu'on peut arriver à en donner cette belle formule : Dieu se sert de Marie pour produire le chrétien, comme il s'en est servi pour produire le Christ. Il y avait au programme un quatrième rapport : *La Mariologie de saint Jean Damascène.* Mais le R. P. Chevalier, S. I., qui s'en était chargé, ayant été inopinément empêché, le P. Morineau le remplaça et présenta un travail sur la *Mariologie de saint Bernard*, par où il voulut surtout montrer comment la maternité spirituelle de la Sainte Vierge, sans être explicitement formulée par le saint Docteur, se trouve logiquement postulée par les principes qu'il avance.

Chaque rapport fut suivi de discussions et d'échanges de vues, qui laissent entrevoir combien fécondes pourront être à l'avenir semblables journées d'études mariales.

E. Druwé, S. I.

POUR LA MUSIQUE SACRÉE

En ce mois de novembre, l' « Institut pontifical de musique sacrée » de Rome célébrera les fêtes officielles de ses premiers vingt-cinq ans. Pour comprendre l'opportunité de cette fondation de Pie X, il faut se rappeler les lacunes que la nouvelle école venait combler.

Depuis la Renaissance, la musique d'église allait toujours de mal en pis. Les formes musicales nouvelles envahissaient peu à peu le sanctuaire. Rythme grégorien totalement perdu, éditions de plus en plus fautives. Les maîtres de chapelle, les chantres, les organistes, les fidèles ne se complaisaient plus que dans la musique profane. Le théâtre s'était emparé de l'église. C'était grande pitié au royaume de la liturgie musicale. Profonde et universelle confusion. Décadence complète. Une réforme aurait à déloger une légion d'erreurs, de préjugés, d'abus.

Cependant, depuis la seconde moitié du XIX^e^ siècle, un espoir se

faisait jour. Des chercheurs infatigables — Dom Guéranger, le grand restaurateur de la liturgie, et plusieurs religieux de son monastère, d'autres, Nizard, Lambillotte, S. I., Coussemaker, l'abbé Gontier — pressentant une réforme prochaine, accumulaient manuscrits et documents d'où sortirait, sous l'impulsion vigoureuse des Bénédictins de France, limpide et fraîche comme à sa source, la cantilène ecclésiastique retrouvée.

Faisant écho à Charlemagne, Léon XIII pouvait répéter : « Revenez aux sources de saint Grégoire ». On y revenait.

En Italie, les ouvriers les plus méritants du renouveau liturgique musical devaient être Dom Amelli, O. S. B., et le Père Angelo de Santi, religieux de la Compagnie de Jésus.

Prêtre de Milan, vice-bibliothécaire de l'Ambrosienne, l'abbé Amelli — ce n'est que plus tard qu'il devint moine bénédictin au Mont-Cassin, puis prieur et enfin Père Abbé du monastère de Florence — l'abbé Amelli s'était voué à la cause liturgique : la vaillante revue *Musica Sacra*, qu'il avait fondée, et le Congrès d'Arezzo (1882) témoignent de sa grande activité.

Cependant, le principal restaurateur devait être le P. de Santi. Ordonné prêtre en 1877, appelé à Rome l'année suivante par Léon XIII qui souhaitait vivement la réforme générale des études et des choses du culte, le P. de Santi devait s'y fixer et consacrer sa longue existence à la tâche ardue que lui assignait le Saint-Père.

Haute et forte stature, formation pleinement humaniste reçue dans les grandes écoles d'Italie, de France et d'Autriche, style élégant et clair à la fois, tempérament facile, âme tout ouverte au beau, le P. de Santi possédait, physiquement et intellectuellement, toutes les qualités que requérait sa mission. Mission difficile : réveiller le sens chrétien, le persuader que le théâtre ne convient pas à l'église, rééduquer le goût des artistes et celui du peuple. Le but était clair, précis : former des maîtres de chœur, des chantres, des organistes qui feraient refleurir la fleur desséchée du chant liturgique.

Pendant trente ans, le P. de Santi combattra par la plume — notamment dans la *Civilta Cattolica* et le *Bollettino Ceciliano* — par l'action, en suscitant des Congrès, des fêtes de centenaires (ceux de saint Grégoire en 1891 et de Pierluigi de Palestrina en 1894), en organisant un enseignement spécial de la musique sacrée dans les deux séminaires de la ville des Papes, en fondant une Schola Cantorum qui servira de modèle aux autres séminaires d'Italie.

Sous Léon XIII, la Sacrée Congrégation des Rites avait promulgué par deux fois déjà (1884 et 1894) des règlements sur la musique d'église : les règlements restaient stériles: Les Congrès exprimaient toujours le même désir : la création d'une école spécialisée de musique religieuse. Le P. de Santi ne cessait lui-même de préciser l'objectif.

Le moment jugé inopportun par Léon XIII était devenu si opportun qu'à peine monté sur le trône, le pape musicien, par son Motu Proprio du 22 novembre 1903, ce « code juridique de la musique sacrée » comme l'appelle Pie X, consacrait tous les principes pour lesquels avaient lutté les Amelli, les de Witt, les de Santi.

Cependant la fondation de l'école devait encore subir un retard. Le Saint-Siège ne se croyait pas en mesure de soutenir financièrement un nouvel institut. Mais Pie X avait foi en la Providence... En 1910, le pape donnait vie à l'institution tant désirée. Ce ne sera plus désormais, de la part des Souverains Pontifes, qu'une série ininterrompue de faveurs.

La Providence suscita également de généreux donateurs. N'a-t-on pas vu encore, il y a moins de deux ans, le geste toujours large de la doctoresse en musique, Madame Justine B. Ward, véritable apôtre du chant grégorien, tant en Amérique qu'en Europe, doter l'Institut d'un orgue splendide, l'un des plus beaux de Rome, dédié à la mémoire du grand théoricien réformateur que fut Dom Mocquereau ? Mais n'anticipons rien.

En 1911, un Bref solennel approuve le nouvel institut.

En 1914, Pie X — un mois à peine avant sa mort — accorde à l'École le titre de « pontificale », avec le pouvoir de conférer des degrés académiques.

S. S. Benoît XV logera la nouvelle faculté dans un vaste immeuble, celui-là même qu'elle occupe actuellement, Place Saint-Augustin.

Benoît XV était mort le 22 janvier 1922. Six jours plus tard, agonisait le P. de Santi. Or, ce jour-là, le cardinal-archevêque de Milan, le cardinal Ratti, était à Rome, en vue du conclave. Il tint à donner au P. de Santi, qu'il avait en particulière affection, la joie d'une bénédiction dernière. Le cardinal se présente dans la chambre du mourant. Celui-ci reconnaît le visiteur, et, avec un accent d'humble confiance et une intention non déguisée, il répète : « Éminence, restez avec nous... ».

Quelques jours plus tard, le cardinal Ratti était devenu Sa Sainteté Pie XI. Il restait à Rome et n'allait pas se contenter d'approuver uniquement la bienveillance de ses prédécesseurs.

L'année même de son accession au Souverain Pontificat, Pie XI donnait à l'École, par un Motu Proprio du 22 novembre 1922, sa constitution juridique, sa « charta magna », les statuts fondamentaux, élaborés déjà sous Benoît XV. L'encyclique « Divini Cultus » vint bientôt corroborer le code de 1903. Dans la Constitution des études de 1931, « Deus Scientiarum Dominus », le pape rédige des statuts spéciaux pour la musique sacrée. Il modifie le nom d'École supérieure pontificale de musique sacrée en celui d'Institut pontifical de musique sacrée. Enfin, on espère, dans un avenir rapproché, l'échange des titres de l'Institut avec ceux des Conservatoires de musique de l'État italien.

Les programmes couvrent toute la musique d'église et comprennent trois cours. Chacun de ces cours conduit à la licence et au doctorat.

Le cours grégorien, réparti sur trois ans, comporte la théorie (générale et supérieure), l'esthétique, la paléographie, l'histoire, l'accompagnement du chant grégorien; la liturgie; la législation de la musique religieuse; le solfège supérieur, l'harmonie, le contrepoint; le piano et l'orgue (complémentaires); la pratique et la direction grégoriennes; la pratique du chant polyphonique.

Le cours de composition (cinq années d'études) ajoute, aux matières déjà mentionnées, la fugue, l'histoire générale et particulière de la musique, l'orchestration, la lecture critique, enfin toute la science de la composition.

Le troisième cours, le cours d'orgue proprement dit, dont la durée est de quatre ans, ne retient pas toutes les disciplines ci-dessus décrites, mais, par contre, fait de l'orgue une étude plus profonde et prépare des organistes de métier.

Comme on peut le constater, les cours sont compréhensifs et les horaires, chargés. Est-il besoin d'ajouter que l'admission à l'Institut suppose une certaine préparation et qu'un examen d'entrée est imposé au candidat?

Les leçons se donnent en italien. Ce qui n'empêche pas les élèves d'accourir de tous les coins du monde. Ainsi qu'il arrive dans les Universités romaines, les étudiants forment une bigarrure raciale

sans pareille. France, Allemagne, Autriche, Belgique, Hollande, Luxembourg, Pologne, Espagne, Australie, Mexique, États-Unis, Canada — autant de pays qui comptent des sujets à l'Institut Pontifical. L'Italie a le plus grand nombre de représentants. Presque tous les élèves sont prêtres. Il y a cependant quelques laïcs. La majorité des prêtres appartient au clergé séculier. Les autres sont Bénédictins, Dominicains, Fransciscains, Jésuites, etc.

En 1910, Pie X confia la Présidence de l'Institut au P. de Santi, poste qu'il conserva jusqu'à sa mort, survenue le 28 janvier 1922. Quelques jours plus tard, Pie XI donnait au P. de Santi un successeur, le R^me^ Père Dom Paul Ferretti, O. S. B., lequel continuait néanmoins et continue encore ses fonctions de professeur. Jadis professeur de philosophie, le Père Abbé du monastère de Parme, Dom Ferretti, avait pris une part importante au renouveau grégorien. Mandé expressément à Rome en 1913 par Pie X, Dom Ferretti apportait à l'Institut le prestige de sa personne et le fruit de ses savantes études. Depuis 1922, l'éminent Bénédictin reste l'âme dirigeante de l'Institut, tout en poursuivant ses leçons d'art grégorien en même temps que la publication d'œuvres importantes comme l' « Esthétique Grégorienne ».

L'Institut compte encore parmi ses professeurs : Mgr Casimiri, Mgr Refice (le premier, maître de chapelle à Saint-Jean-de-Latran; le second, à Sainte-Marie Majeure), Mgr Magnoni, le R. P. Dom Alfonso, O. S. B., MM. Dobici, Camilloni, Dagnino, Vignanelli et le R. P. Santini, O. F. M., chargé de cours. La plupart de ces maîtres sont à l'Institut depuis quinze, vingt ans... Le secrétaire de l'Institut, M. Gentili-Mattei, est l'organiste actuel de Sainte-Marie Majeure.

Vingt-cinq ans. Aux fêtes prochaines, l'Institut se propose d'élever un buste à son premier président, le P. de Santi, et de fixer dans le marbre les grandes dates de l'œuvre. L'Institut aura, pendant ce quart de siècle, fourni aux séminaires, aux églises des deux continents, des maîtres de chœur, des organistes, des compositeurs capables de faire rayonner autour d'eux la beauté musicale, celle-là dont rêvait, pour les fidèles, le saint Pape Pie X lorsqu'il voulait les « faire prier sur de la beauté ».

Rome. Alfred BERNIER, S. I.

ACTES DU SAINT-SIÈGE

S. CONGRÉGATION DU CONCILE

Droit de nommer les chanoines. *(S. C. C.*, Ratisbonen., *Juris nominandi canonicos*, 4 martii 1933. — *A. A. S.*, XXVII, 1935, p. 341*)*.

Le chapitre collégial de Notre-Dame « *ad veterem Cappellam* » à Ratisbonne comprend sept canonicats. Les deux plus récents, établis en 1766 et 1862, ne peuvent plus être conférés faute de ressources. Pour la collation des cinq plus anciens, la coutume était en vigueur depuis plusieurs siècles que l'évêque et le chapitre avaient alternativement le droit de nommer les nouveaux titulaires, le chapitre lorsque la vacance se produisait aux mois pairs de l'année.

En août 1931, un de ces cinq canonicats étant devenu vacant, le chapitre a voulu y pourvoir; d'où controverse avec l'évêque qui opposait le texte très net du c. 403. Celui-ci déclare que, en dehors des dignités, la nomination à tous les bénéfices et canonicats appartient au seul évêque « reprobata quavis contraria consuetudine et revocato quolibet contrario privilegio, sed firma contraria fundationis lege et praescripto can. 1435 ». Il semble qu'il aurait suffi dans le cas présent à la S. Congrégation du Concile d'opposer au chapitre ce texte pour lui dénier le droit de nommer au canonicat vacant. Mais on a voulu régler également la question des droits respectifs des parties dans la désignation du titulaire des 6^{e} et 7^{e} canonicats. La S. Congrégation écarte pareillement les prétentions du chapitre qui faisait dans les deux cas appel à la loi de la fondation. Dans les deux cas la S. Congrégation montre que les circonstances ne permettent pas de parler de vraie loi de fondation. D'où la résolution générale du doute : pour les canonicats tant anciens que récents, seul l'évêque a le droit de nomination.

É. Bergh, s. 1.

S. CONGRÉGATION POUR L'ÉGLISE ORIENTALE

Procès super rato et non consummato. (Instruction du 10 juin 1935. — *A. A. S.*, XXVII, 1935, p. 333-340).

La S. Congrégation pour l'Église Orientale établit dans cette instruction les normes à suivre par les Ordinaires qui dépendent d'elle dans la procédure super rato et non consummato. Comme il fallait s'y attendre en vertu du c. 257, §§ 1 et 2, pas la moindre allusion dans ce document à la S. Congrégation des Sacrements qui, pour les Latins, se réserve ces affaires (c. 1962). Au contraire, l'art. 1 déclare explicitement que la cause doit être introduite devant la S. Congrégation pour l'Église Orientale.

La présente Instruction est notablement moins étendue que les Regulae données le 7 mai 1923 par la S. Congrégation des Sacrements sur le même objet.

Elle en reprend cependant toute la substance, de façon très concrète; de-ci de-là, on peut constater un léger progrès dans la procédure.

C'est ainsi que l'on donne constamment au juge instructeur le nom de *moderator actorum;* les *testes credibilitatis* ne sont plus appelés *septimae manus* et l'art. 11 n'en réclame expressément que trois au moins, pour chaque partie. Par contre, on exige la production d'autres témoins — *testes de scientia accepta* — qui auront à dire s'ils ont appris des conjoints, et à quel moment, la non-consommation du mariage. L'attention des médecins experts est attirée plus qu'auparavant sur la nécessité de tenir compte des données de la science sur les signes certains ou douteux de virginité, de se mettre en garde contre les fraudes possibles. Bref, ces Normae contiennent à la fois l'essentiel des dispositions du Code de l'Église latine (c. 1960-1985) pour les causes super rato et non consummato, et des règles détaillées qui, en 1923, ont précisé la procédure.

É. BERGH, S. I.

TRIBUNAL DE LA ROTE

Son activité en 1934. (*A. A. S.*, XXVII, 1935, pp. 170-196).

Au lieu de 77 sentences rendues en 1933, la Rote a jugé, en 1934, 96 causes dont 93 en nullité de mariage. 43 de ces procès ont abouti

à la déclaration de nullité. La cause d'invalidité la plus souvent invoquée est, comme toujours, la « *vis et metus* ». Sur 38 cas où ce motif était allégué seul, il a été admis 22 fois et rejeté 16. De 8 causes introduites pour condition apposée 6 ont été repoussées; de même 3 fois sur 5 le défaut de consentement n'a pas été admis. Assez nombreuses sont les causes « *ob exclusum bonum prolis, sacramenti et fidei* » : sur 15, 6 ont abouti. Les deux cas d'impuissance proposés ont été rejetés, sans même le recours possible à la dispense *super rato*. Relevons enfin certains cas plus rares : ont été admis 2 cas de consanguinité, 2 cas d'affinité *ex copula illicita*, et un cas de nullité pour révocation du mandat de procuration.

Dans 54 de ces causes matrimoniales sur 93, on a concédé le ministère gratuit d'un avocat.

Pendant la même année 1934, 23 autres affaires de mariage ont été classées du fait de péremption d'instance (can. 1736); plusieurs autres par suite de renonciation ou de mort de l'une des parties.

Signalons enfin plusieurs décisions intéressantes infirmant le rejet du *libellus introductorius* par le tribunal inférieur.

É. Bergh, s. i.

BIBLIOGRAPHIE

ÉCRITURE SAINTE

Ancien Testament.

H. Simon, C. SS. R. — I. Prado, C. SS. R. *Praelectiones biblicae ad usum scholarum. Vetus testamentum. Liber I. De sacra Veteris Testamenti historia.* Turin, Marietti, 1934, (23 × 15 cm.), XX-546 p. Prix : 30 lires.

Livre assez déconcertant, qu'on admire mais dont on n'est pas entièrement satisfait; fruit d'un immense travail d'information : bibliographie abondante et riche amoncellement de notions et de faits ; mais méthode parfois décevante, faite d'éclectisme conciliant plus que de sens critique rigoureux, mêlant une remarquable érudition exégétique à un fond d'a priori dogmatique. On ne peut manquer d'apprécier la somme de matériaux condensée ici; on n'a pas l'impression qu'ils s'ordonnent toujours d'eux-mêmes en une synthèse vivante, qui historiquement apparaisse comme la meilleure, comme celle qu'on pressentait... L'ouvrage sera une encyclopédie précieuse où on glanera volontiers des renseignements particuliers ; il ne sera pas de façon continue le guide qui initie à la méthode, qui apprend à « construire » historiquement.

Cette réserve faite, hâtons-nous de dire que l'ouvrage se distingue par un ensemble de qualités peu ordinaires : heureuse conception du sujet : une histoire de l'Ancien Testament, compréhensive et riche, à la fois politique, sociale, religieuse et littéraire ; soin extrême de l'information : références nombreuses, exactes, impeccables, même dans les textes de diverses langues étrangères; esprit conciliant, penchant vers les solutions conservatrices mais sachant s'ouvrir à l'occasion à des conceptions plus récentes ayant subi l'épreuve du temps ; grande clarté pédagogique, péchant parfois par une certaine abondance oratoire, mais aimant la précision, les divisions et subdivisions didactiques.

Quant au sujet, au contenu, c'est une « histoire sainte » développée, savante, en langue latine ; elle s'ouvre aux origines du monde, avec la cosmogonie biblique du début de la Genèse, et s'achève avec les guerres des Macchabées; à celles-ci succède une période qui a été laissée, avec raison, à l'étude du Nouveau Testament. L'ouvrage fait pendant, sous beaucoup d'aspects, à l'*Histoire Sainte* par un professeur de séminaire (Mame et de Gigord, 1924) que nous avons analysée ici même (*N. R. Th.*, 1927, p. 555). Tout en continant à préférer ce dernier ouvrage, qui nous semble plus personnel et plus pénétrant, nous pensons que le volume du P. Prado le complètera souvent, en particulier par sa riche bibliographie et par ses discussions techniques. La *Sacra Veteris Testamenti historia* rendra de grands services aux séminaires catholiques. J. Levie, s. i.

J. Renié, S. M. *Manuel d'Écriture Sainte. Tome I, Introduction générale à l'Ancien et au Nouveau Testament. Le Pentateuque.* Lyon, Vitte, 1935, (18 × 12 cm), 600 p. Prix : 20 frs

Nos lecteurs ont été tenus au courant de la publication des quatre premiers volumes du *Manuel d'Écriture Sainte* du P. J. Renié (*N. R. Th.*, 1931, p. 189; 1932, p. 472; 1934, p. 852); le V^e^ volume doit, nous dit-on, paraître très prochainement. En attendant, voici déjà une seconde édition, corrigée et augmentée, du I^er^ volume. Les lignes générales de l'œuvre sont restées inchangées; deux chapitres nouveaux ont été insérés : une histoire générale de l'exégèse (p. 216-262) et une étude sur la métrologie hébraïque, outre de nombreuses additions ou corrections de détail, soigneusement énumérées dans l'intéressante circulaire annexée au volume. Dans son *histoire de l'exégèse*, l'auteur s'est efforcé de condenser et d'ordonner clairement en 45 pages une riche documentation; cet exposé rendra grand service dans les milieux auxquels est destiné le manuel; certaines lacunes (par exemple l'exégèse protestante américaine, l'exégèse juive moderne en dehors de France, le grand effort actuel d'utilisation et d'édition de la littérature rabbinique) seront facilement comblées dans une prochaine édition. L'actualité des additions (papyri Chester Beatty p. 137; fragment du Diatessaron de Doura-Europos p. 154, etc.), montre que l'auteur suit de près la recherche contemporaine. J. Levie, s. i.

A. Lusseau et A. Collomb. *Manuel d'études bibliques. Tome III, 2^e^ partie. Les livres prophétiques.* Paris, Téqui, 1934, (23 × 14 cm.). X-570 p. Prix : 30 frs.

Nous avons à plusieurs reprises (*N. R. Th.*, 1931, p. 664; 1932, p. 175; 1933, p. 934; 1935, p. 305) analysé et tâché de caractériser le *Manuel d'études bibliques* de MM. Lusseau et Collomb. Un nouveau volume vient de paraître, III, 2, consacré aux *Livres prophétiques de l'Ancien Testament.* Il ne reste plus qu'à publier le tome III, 1, (*Livres didactiques de l'Ancien Testament*) et le volume d'*Introduction générale* (tome I), pour que soit achevée une œuvre solide, qui, malgré certains défauts de méthode, rendra de réels services. Trois grandes parties dans le volume présent : Les prophètes de la période assyrienne (Amos, Osée, Isaïe, Michée, Jérémie, Sophonie, Nahum, Habacuc, Joel, Jonas. — Cette simple énumération indique les positions des auteurs sur la date de certains prophètes, placés par d'autres après l'exil). Les prophètes de la période chaldéenne (2^e^ partie du ministère de Jérémie, livre de Baruch, Lamentations de Jérémie, Ezéchiel, Daniel. — Même remarque que plus haut sur les dates. On aurait pu désirer, pour Daniel, une discussion plus nuancée, fondée sur la discussion comparée de *tous* les indices et non sur la méthode dogmatique du *sic et non*). Enfin les prophètes de la période postexilienne (Aggée, Zacharie — les auteurs ne se prononcent pas entre les opinions du P. Grill et de M. Van Hoonacker, qu'ils exposent soigneusement —, Malachie).

Une remarque de détail. Les auteurs nous semblent, p. 96, forcer singulièrement le sens du décret de la Commission biblique du 29 juin 1908. Dire que le décret revendique *hautement* le caractère *scientifiquement certain*

de l'authenticité isaïenne des chapitres XL-LXVI, alors qu'il se borne à *nier* que les arguments contraires « forcent » (cogat) l'adhésion, à nier qu'il « *faille* » (oportere) les attribuer à un autre qu'Isaïe, à nier que les arguments contraires réunis *décident* de la question (ad evincendum), cela ne nous semble plus de l'interprétation objective et impartiale. Nous n'avons pas le droit de prêter à la Commission biblique nos opinions personnelles ou celles d'un milieu donné, que celles-ci soient larges ou sévères peu importe; notre devoir est d'interpréter objectivement, *d'après les mots choisis par elle*, la portée exacte de sa décision. J. LEVIE, S. I.

***W. Eichrodt.** *Theologie des Alten Testaments. Band 2. Gott und Welt.* Leipzig, Hinrichs, 1935, (25 × 18 cm.), VIII-122 p. Prix : 2, 50 Mk.

M. Eichrodt vient de faire paraître un second fascicule de sa « Théologie de l'Ancien Testament » : il y poursuit victorieusement la réaction contre les théories évolutionnistes que la critique de Wellhausen avait prétendu imposer aux écoles exégétiques.

Remarquons qu'il s'agit d'une *théologie* au sens vrai du mot, et non pas, comme la mode s'était introduite, d'une simple histoire des idées religieuses. M. Eichrodt estime à bon droit que la doctrine de l'Ancien Testament forme dès le début un tout cohérent, qui se développera et se complètera au cours des siècles. Mais alors, dans aucun sens, il ne peut être question d'*emprunts*, qui — vaille que vaille — s'amalgament avec des traditions israélites primitives. Celles-ci sont fécondes par elles-mêmes et, en vertu d'un principe interne de vie, mènent au christianisme.

Dans le fascicule que nous annonçons ici, M. Eichrodt étudie les rapports qui existent entre le monde et Dieu. Le sujet est extrêmement vaste, et traité dans un ordre rigoureux et avec une netteté parfaite. Au point de vue doctrinal le catholique a bien peu de réserves à faire.

L'analyse est pénétrante. A titre d'exemple nous signalons les chapitres consacrés aux diverses manifestations de la Divinité. M. Eichrodt montre à l'évidence que celle-ci n'est jamais identifiée avec la nature. Les expressions bibliques peuvent être apparentées à celles qui ont cours chez des peuples où la notion de Dieu s'est obscurcie. Mais dans Israël, elles se ramènent toujours à des formules purement symboliques, variant d'après les époques et qui maintiennent intacte la distinction entre Dieu et le monde.

L'exposé de la doctrine israélite sur l'ange (*mal'aak*) de Jahvé, sa gloire (*kabôd*), sa Face (*panim*) et son nom témoigne d'une perception très nette de la pensée sémitique. Signalons en particulier l'étude sur l'*Esprit* de *Dieu*, qui par son *Verbe* fait naître la *sagesse* en Israël : le croyant y reconnaîtra les jalons qui mènent à la doctrine de la Trinité.

Des recherches de M. Eichrodt il ressort que les idées religieuses en Israël dépassaient de très haut celles des autres nations. Il est intéressant à ce point de vue de comparer la notion biblique de la *création* aux théogonies fantaisistes des mythes babyloniens. Sans doute sous plus d'un

* Les ouvrages de sujet religieux, écrits par des auteurs non catholiques, sont marqués d'un astérisque.

rapport, par exemple pour tout ce qui regarde l'au-delà, la révélation de l'Ancien Testament était bien incomplète. Mais on était orienté dans la bonne direction, qui un jour devait nous faire aboutir à la révélation complète et définitive. C. H.

***W. O. E. Oesterley.** *Le sabbat. Textes de la Mishnah relatifs au repos du sabbat avec commentaires.* Préface et traduction de S. Jankélévitch. Coll. Bibliothèque historique. Paris, Payot, 1935, (23 × 15 cm.), 220 p. Prix : 18 frs.

Dans cet ouvrage, il convient de distinguer l'œuvre personnelle de M. Oesterley et la part qui revient au traducteur, M. Jankélévitch : celui-ci a cru opportun de rédiger une préface aux textes de la Mishnah. Il ne serait pas équitable de porter le même jugement sur les deux.

On sait que le traité du Sabbat est le plus important des 63 traités dont se compose la Mishnah; et vu la casuistique compliquée, chère aux rabbins, il est aussi un des plus difficiles. Une exégèse scientifique peut d'ailleurs seule en remettre les multiples prescriptions et prohibitions dans leur cadre historique et en démêler l'origine.

A ce point de vue, le travail de M. Oesterley est remarquable. En particulier les rapports entre le traité juif et les enseignements du Nouveau Testament sont bien mis en relief et font mieux saisir la portée des reproches adressés par Jésus aux Pharisiens (*Matth.* XII, 1-8; 9-13; *Luc.* XIII, 10-17; *Jean*, VII, 22-23, etc.). On y constate aussi que certaines observances sabbatiques juives remontent très haut et se retrouvent chez d'autres Sémites, et chez des peuples païens non-sémites. Il reste cependant probable que les minutieuses ordonnances, qui sont si caractéristiques pour le Judaïsme postérieur, n'entrèrent en pleine vigueur qu'après le temps des Macchabées, vers la fin du second siècle avant Jésus-Christ.

M. Jankélévitch a voulu, dans une longue préface de 49 pages, utiliser le travail de M. Oesterley pour tracer une esquisse d'évolution religieuse concernant le sabbat juif et le dimanche chrétien. Faisant sienne une formule de M. Bergson, il discerne dans toute religion un « côté *ouvert* », c'est-à-dire une partie doctrinale qui change au cours des âges, et un « côté *clos* », c'est-à-dire un ensemble de pratiques rituelles et plus au moins magiques, qui restent stables et se perpétuent à travers les transformations doctrinales. L'observance sabbatique est un de ces éléments rituels, qui primitivement se rattachait à la conception d'un jour *néfaste* par semaine. La pratique extérieure s'en est maintenue dans le judaïsme; mais un sens doctrinal différent lui fut donné. Le jour néfaste où rien ne réussissait devint un jour sanctifié par le repos du créateur après l'œuvre des six jours.

Au dire de M. Jankélévitch, qui reprend et accentue les idées de M. Loisy, le dimanche chrétien n'a pas été substitué au sabbat juif, parce que Jésus est ressuscité un dimanche. C'est le contraire qui serait vrai : les récits évangéliques ont fourni un mythe explicatif au dimanche chrétien existant déjà. Celui-ci est un emprunt au mithraïsme. Le Christianisme, se répandant dans le monde païen, assimila Jésus à Mithra qui est lui-même une personnification du soleil. Et ainsi il se fit que le dimanche, qui dans le calendrier mithriaque est le jour du soleil, devint le jour

spécialement consacré à Jésus. A son tour cet emprunt à la religion de Mithra fut générateur du dogme chrétien de la résurrection.. Jésus se trouva érigé définitivement en dieu solaire.

Il n'y a pas lieu de discuter les théories philosophiques qui ont conduit M. Jankélévitch à des conclusions aussi aventureuses. Il suffit de faire remarquer que les données les plus certaines sur la date et la valeur historique des Évangiles sont en contradiction formelle avec des hypothèses de ce genre. Aussi bien le temps requis pour une évolution semblable manque absolument, et l'histoire n'en signale aucun vestige. Malgré le patronage de M. Loisy et de Renan, que M. Jankélévitch aime à citer, aucun exégète n'y attachera la moindre importance scientifique.

C. H.

***A. Noordtzij.** *Das Rätsel des alten Testaments.* Braunschweig, Hellmuth Wollermann, 1935, (20 × 13 cm.), 80 p.

Très opportunément, et pour réagir contre le nationalisme racique, qui actuellement en Allemagne fait mésestimer l'Ancien Testament, le Dr Kolfhaus nous présente ici la traduction allemande du discours rectoral prononcé en 1927 par le Dr A. Noordtzij, à l'université d'Utrecht. Il ne pouvait mieux choisir. Le Dr A. Noordtzij est un protestant croyant, qui proclame hautement l'origine divine de la religion d'Israël. A part quelques rares passages, où perce encore le préjugé protestant, un catholique pourrait signer ce qu'il écrit. Voici sa conclusion : « Le Dieu vivant, qui se manifesta dans l'histoire d'Israël, se manifestera de nouveau à ceux qui scrutent loyalement cette histoire, et cherchent à comprendre la manière dont elle fut écrite. En effet si le Christ de Dieu en appelle aux livres de l'Ancien Testament comme à des écrits qui témoignent de lui, une étude de plus en plus sérieuse mettra nécessairement ce témoignage en pleine lumière, et le fera saisir plus pleinement » (p. 80).

Le discours rectoral du Dr Noordtzij, publié maintenant par le Dr Kolfhaus est un réquisitoire sévère contre les procédés critiques de l'école de Wellhausen. Il ne leur dénie pas tout mérite; mais il dénonce à juste titre l'apriorisme philosophique, qui, même dans l'analyse littéraire des documents bibliques, a inspiré toutes les recherches, et devait fatalement aboutir à supprimer toute intervention divine. C'est là une négation qui contredit tous les documents, et qui assimilerait Israël à tous les autres peuples. Or les découvertes récentes, qui ont singulièrement élargi les horizons historiques, montrent à l'évidence qu'Israël n'est pas un peuple comme un autre. Les théories évolutionnistes de Wellhausen et de son école ont accrédité une erreur, contre laquelle une réaction est nécessaire.

Nous autres, catholiques, nous constatons qu'une fois de plus le principe protestant de la libre interprétation individuelle a conduit les exégètes loin du chemin de la vérité. Il est bon de souligner le fait. C. H.

R. G. Bandas. *Biblical questions. Vol. I. The Old Testament.* Milwaukee, The Bruce Publishing Company, 1935, (22 × 14 cm.), VIII-182 p.

L'ouvrage de M. Bandas est une sorte de théologie biblique, qui dans un pays protestant doit permettre aux catholiques instruits de défendre leur foi. Le but est avant tout apologétique.

Le traité dogmatique « De Scriptura » est d'abord résumé dans un exposé clair et net, où l'auteur précise les notions d'historicité et d'inerrance, et rencontre victorieusement les erreurs protestantes. Il examine ensuite une série de questions qui concernent l'Ancien Testament, par exemple l'authenticité mosaïque du Pentateuque, l'œuvre des six jours, la création de l'homme et de la femme, l'unité de l'espèce humaine, la chute d'Adam et le péché originel, la longévité des anciens patriarches, l'histoire de Jonas, etc... Les solutions proposées par M. Bandas ne manquent pas d'intérêt; mais, comme on pouvait s'y attendre dans un travail de vulgarisation destiné au grand public, l'exégèse scientifique y occupe une place assez restreinte. Le souci de maintenir courageusement des explications que la foi n'impose nullement semble excessif.

A la page 31 la question primordiale du genre littéraire des divers écrits bibliques est légèrement indiquée : elle méritait une étude pénétrante qui aurait peut-être conduit l'auteur à modifier parfois son point de vue.

C. H.

***J. Garstang.** *The heritage of Solomon. An historical Introduction to the Sociology of ancient Palestine.* Londres, Williams et Norgate, 1935, (22 × 14 cm.), XVI-440 p. Prix : 20 sh.

M. Garstang entend le mot de « sociologie » dans un sens très large, pour désigner toute la situation économique, ethnologique, politique, sociale et religieuse de l'ancienne Palestine. La question qu'il examine est fort complexe, il s'agit de déterminer comment s'est constitué à travers les siècles l'état des choses qui existait au temps de Salomon.

Le problème est essentiellement historique et difficile à résoudre. La Palestine en effet, qui par sa position géographique est ouverte aux invasions étrangères, fut occupée par des races diverses qui ne fusionnèrent que tardivement, et gardèrent longtemps leurs coutumes particulières. Celles-ci finirent sans doute par s'amalgamer dans une sorte de syncrétisme; mais il est malaisé de fixer les apports qui reviennent à chacune des races conquérantes.

M. Garstang n'a pas reculé devant ce travail ardu. Malgré la pénurie des documents, il poursuit ses recherches à travers une période de six siècles depuis la conquête de Canaan par les Égyptiens au XVI^e^ siècle avant Jésus-Christ jusqu'au règne de Salomon.

L'exposé est fort instructif et témoigne d'un vrai sens historique. Il n'en est que plus regrettable que M. Garstang ait embarrassé son étude de théories évolutionnistes empruntées à l'école de Wellhausen. Même en pays protestant on est en pleine réaction contre ces vues indéfendables.

Nous apprenons ainsi que Jahvé est originairement le dieu lunaire des Hébreux du Sud, fusionné avec El, le dieu solaire des agriculteurs cananéens. Il a fallu du temps, nous assure-t-on, pour le transformer en Dieu unique. Inutile de dire que rien n'est plus opposé à la vérité historique : les plus

anciens documents proclament déjà le caractère transcendant de Jahvé, Dieu d'Israël et créateur du monde. C. H.

G. Ricciotti. *Bibbia e non Bibbia.* 2me éd., Brescia, Morcellania, 1935, (19 × 13 cm.), 198 p. Prix : 8 lires.

La manière leste dont M. Ricciotti redresse les contresens bibliques lui a valu un remarquable succès : la première édition de son ouvrage est déjà épuisée.

Une seconde édition vient de paraître dans laquelle il a été soigneusement tenu compte des dernières décisions romaines. Ainsi tombent d'elles-mêmes les quelques réserves que nous avions dû formuler ici. Ce nous est un plaisir de signaler à nouveau un livre dont la lecture est des plus agréables et en même temps singulièrement instructive. C. H.

M. Chasles. *Pour lire la Bible.* Vincennes, Pieuse Société Saint-Paul, 1935, (19 × 13 cm.), 106 p. Prix : 2,50 frs.

Brochure destinée à amener les catholiques à la lecture de la Bible. Trois parties : Notions générales sur la Bible. Comment lire la Bible ? Le don de Dieu dans la Bible. J. L.

P. Heinisch. *Das Buch Leviticus.* Coll. Die Heilige Schrift des Alten Testaments. 1 Band, 3 Abteilung. Bonn, Hanstein, 1935, (25 × 17 cm.), XII-132 p. Prix : 4,50 Mk.

F. Nötscher. *Das Buch Jeremias.* Même collection. VII Band, 2 Abteilung. Bonn, Hanstein, 1934, (25 × 17 cm.), XIV-378. Prix : 12,30 Mk.

1. Les catholiques allemands peuvent s'estimer heureux de posséder, presque entièrement achevé, un commentaire moderne, solide et bien informé des livres du Pentateuque; M. Heinisch a interprété la *Genèse*, l'*Exode* et le *Lévitique*, (Cfr *N. R. Th.*, 1932, p. 470; 1935, p. 309), M. Junker le *Deutéronome*, (*ibid.*, 1935, p. 309); le commentaire des *Nombres* est en préparation.

Nous avons exposé récemment l'hypothèse défendue par M. Heinisch dans son exégèse du Pentateuque. A la théorie des quatre documents (J. E. D. P.) il substitue celle des « compléments » : un écrit primitif, dû à Moïse, et qui reçut au cours des âges diverses additions et transformations, divers compléments législatifs. Comme pour la Genèse et l'Exode, il s'est efforcé ici, en présence de l'évolution législative qui se manifeste dans le Lévitique, de déterminer, autant que faire se peut, les dates approximatives des lois et coutumes codifiées : lois strictement mosaïques, lois postérieures à Moïse et antérieures à Salomon, lois salomoniennes, lois qui ont pu naître entre Salomon et Ezéchias. Il a tâché ensuite de retracer conjecturalement l'histoire de la codification, la formation des « collections » de ces lois. Le rôle principal est attribué à Ezéchias; c'est sur ses ordres qu'aurait été formée, de documents législatifs antérieurs, la compilation des chapitres XVII à XXV, le « Code de sainteté »; celui-ci aurait été en même temps annexé à une com-

pilation déjà antérieurement achevée, exécutée peut-être sous les ordres de David, la collection I-XVI; le chapitre XXVI devait servir de conclusion à l'ensemble ainsi formé au temps d'Ezéchias. Mais, même après ce roi, le texte fut encore l'objet d'additions et retouches de détail assez nombreuses, se poursuivant jusqu'à l'exil et au retour de l'exil. M. Heinisch déclare à maintes reprises qu'il n'attribue à sa construction que la valeur d'une *hypothèse* scientifique; il l'oppose fermement aux hypothèses critiques qui reportaient à l'exil, au VI^e^ siècle, non seulement la codification mais même, en grande partie, la composition du Lévitique. Telles sont les idées défendues dans la brève mais substantielle introduction. Quant au commentaire il suffira de dire qu'il manifeste les mêmes qualités de vigueur, de pénétration, d'érudition, plusieurs fois relevées déjà dans les ouvrages précédents de l'auteur (Cfr *N. R. Th.*, loc. supra cit, et aussi 1926, p. 103).

2. De même que les travaux de M. Heinisch, le commentaire de M. Nötscher sur Jérémie comptera parmi les meilleurs volumes de l'excellente collection qu'est l'*Heilige Schrift des Alten Testaments* de Bonn. M. Nötscher s'est particulièrement bien adapté au but de la collection par le genre d'exégèse qu'il a adopté : une paraphrase explicative continue, riche de données historiques et philologiques et psychologiquement très nuancée, qui vise à dégager, de façon pénétrante, toute la valeur humaine et religieuse du texte de Jérémie. C'est de la meilleure vulgarisation et qu'on sent partout appuyée sur une étude approfondie; l'auteur a suivi de près tout ce qui a paru sur Jérémie; on constate avec plaisir qu'il connaît bien la bibliographie de langue française, mieux que certains autres écrivains de la même collection. On eût pu désirer une traduction plus expressive, suggérant mieux les qualités littéraires de l'original hébreu; du point de vue esthétique, le commentaire n'égale pas, nous semble-t-il, celui du P. Condamin. Dans l'ensemble, l'œuvre de M. Nötscher est de première valeur et doit être vivement recommandée. J. Levie, s. i.

***A. Weiser.** *Die Psalmen.* Göttingen, Vandenhoeck et Ruprecht, 1935, (24 × 16 cm.), 252 p. Prix : 8 Mk.

M. Weiser nous présente ici une traduction et un commentaire de 64 psaumes qui sans doute lui paraissent actuellement mieux contribuer à la restauration de la vie chrétienne dans l'Église évangélique. C'est avec une réelle sympathie que nous saluons cette œuvre d'un protestant croyant, qui utilise loyalement les données les plus récentes de la science biblique pour conduire d'autant plus efficacement à Dieu les hommes de son temps. A son sens, parler de la religion d'Israël comme d'une institution humaine, passée depuis des siècles et qu'on peut assimiler aux autres formes religieuses de l'antiquité, ne relève pas d'une théologie vraie et saine.

Certes M. Weiser a raison; mais pour être logique, il devrait condamner un des principes essentiels de protestantisme, qui abandonne la Bible à l'interprétation individuelle la plus aventureuse.

La traduction des 64 psaumes étudiés est très soignée, et imite dans un rythme agréablement cadencé la structure du texte original. Le commentaire

est fortement imprégné des idées chrétiennes, où parfois cependant l'influence luthérienne se fait sentir. Même au point de vue exégétique, des réserves ne sont pas inutiles, par exemple pour les prétendus psaumes d'inauguration de Jahvé, dont l'existence ne nous paraît pas démontrée. Mais volontiers nous rendons hommage au travail consciencieux qui a valu à son auteur le titre de Docteur à l'Université de Heidelberg.

C. H.

La Sacra Bibbia commentata dal P. M. M. Sales, O. P. Il vecchio Testamento. Vol. V. Il libro dei Salmi. Turin, Lega Italiana Cattolica Editrice, 1934, (24 × 16 cm.), 376 p., 35 figures. Prix : 20 lires.

Ce volume de près de 400 pages surchargées de notes ne manquera pas d'être le bienvenu auprès de ceux qui sont chaque jour aux prises avec la lecture difficile des psaumes. Non pas sans doute que l'A. leur offre ici la clef de toutes les énigmes grâce à un commentaire scientifique. Ce n'est pas le but de ce travail. Il s'agit plutôt d'une œuvre du genre parénétique, lecture sobrement commentée où la solution des difficultés tourne à l'avantage de la piété. L'A. pour son commentaire se réfère à la traduction italienne de la Vulgate par M. Martini. Ce système où l'on s'en tient à la version d'une version a ses avantages, mais aussi ses inconvénients. On a essayé dans les notes de remédier à ces derniers en recourant au texte hébraïque et aux versions anciennes.

L'introduction brève mais substantielle traite les quelques points nécessaires à l'intelligence du livre inspiré : les grandes divisions, les vicissitudes de la collection des psaumes, les groupements les plus importants, et la question épineuse de l'origine et de la date de leur composition. Sur ce point quelques détails complémentaires plutôt réservés sont fournis dans les notes d'introduction de chaque psaume. Souvent l'A. s'en tient à une simple énumération des opinions diverses, mais il est toujours possible de voir la pensée personnelle du commentateur. M. Scaduto, s. i.

Th. V. Gerster a Zeil, O. M. Cap. *Jesus in ore prophetarum. Tractatus de vaticiniis messianicis iuxta S. Bonaventurae doctrinam.* Turin, Marietti, 1934, (20 × 13 cm.), 230 p. Prix : 8 lires.

Deux parties. Dans la première, en se servant de l'exégèse de saint Bonaventure combinée avec celle de quelques interprètes catholiques modernes, l'auteur parcourt et commente succinctement les « prophéties messianiques »; on n'y cherchera point une étude scientifique d'exégèse. Dans la seconde partie est justifiée l'application à Jésus de ces oracles prophétiques par de longs et intéressants passages des œuvres de saint Bonaventure. J. L.

G. Pouget et J. Guitton. *Le cantique des cantiques.* Coll. Études bibliques. Paris, Gabalda, 1934, (19 × 12 cm.), 188 p.

Le genre littéraire du Cantique des Cantiques, au sens littéral, reste l'objet de discussions multiples. Trois hypothèses principales ont été

proposées : 1) Chant lyrique continu, avec unité d'auteur, de sujet et de plan; 2) Collection, anthologie de chants d'amour ou, plus précisément, sous la forme que lui a donné Wetzstein (1875) (et non Wetzheim, p. 62), collection des divers chants nuptiaux, exécutés au cours des 7 journées que duraient les fêtes du mariage en pays sémite (sic Budde, Cheyne, Siegfried, etc.); 3) Enfin poème dramatique soit à deux personnages principaux (Salomon et la Sulamite); soit à trois (Salomon, la Sulamite, le berger dont elle est aimée et pour lequel elle repousse toutes les avances de Salomon). L'interprétation dramatique déjà suggérée par Origène, reprise en 1662 par l'Abbé Cottin, en 1722 par Wachter, en 1771 par Jacobi, a été surtout systématisée et développée par Fr. Delitzsch (2 personnages) et par Ewald (3 personnages) suivi par Renan, Oettli, Bruston et d'autres.

Dans un récent petit volume des Études bibliques, M. J. Guitton, agrégé de l'Université, défend l'interprétation dramatique à 3 personnages principaux et le fait avec beaucoup de goût et de pénétration critique. Son volume est né dans les circonstances suivantes : M. G. Pouget, prêtre de la Mission, ancien professeur de théologie devenu aveugle, lui avait souvent, en des entretiens particuliers, exposé cette hypothèse comme la meilleure interprétation littérale du cantique. Des notes prises dans ces conversations, de l'étude des exégètes qui défendent cette hypothèse, en particulier des pages bien connues de Driver, *Introduction to the Literature of the Old Testament*, p, 436-453, enfin des remarques, objections ou suggestions du P. Lagrange est née cette intéressante étude.

On sent que le travail de M. Guitton est personnel; comme il le dit lui-même, son interprétation n'est pas nouvelle; elle a de très nombreux points de contact avec celle d'Ewald; mais en plus d'un endroit M. Guitton modifie l'interprétation de celui-ci; par exemple II 8-15, où Ewald supposait que la Sulamite racontait un souvenir de sa vie antérieure, une visite de son bien-aimé dans la maison paternelle, à la campagne, M. Guitton interprète d'une intervention actuelle du berger dans le drame; en s'approchant du jardin du harem, il a reconnu sa fiancée à travers la clôture en treillis qui les sépare, il lui parle et l'assure de sa fidélité; de même IV 8-15 alors que, d'après Ewald, la Sulamite croyait entendre en imagination les paroles de son ami, d'après Guitton celui-ci lui parlerait de nouveau à la barrière du jardin. A la différence d'Ewald, M. Guitton défend énergiquement l'avis que les deux jeunes gens, ainsi séparés par Salomon, étaient déjà fiancés, et, en conséquence, d'après la conception juive, possédaient déjà l'un envers l'autre les droits conjugaux; il insiste donc sur la valeur morale du drame, consacrant le triomphe de la fidélité conjugale dans l'humilité sur les attraits de la splendeur royale.

Telle est la première partie du travail de M. Guitton. En retravaillant, après d'autres, l'hypothèse dramatique, l'a-t-il rendue définitive? Bien des obscurités subsistent. A maintes reprises, dans les silences qu'il faut supposer, les situations qu'il faut imaginer, les explications qu'il faut ajouter, on garde l'impression que l'hypothèse n'est pas encore parvenue, après tant d'essais déjà, à la pleine clarté; surtout on se demande si, souvent, elle n'est pas trop « moderne »; le présupposé lui-même, ce roi d'Orient tout-puissant ne voulant agir que par persuasion et par humbles démarches, cédant spon-

tanément devant la fidélité de la Sulamite et, sur un dernier mot d'elle, lui rendant sa liberté, tout ce présupposé n'est-il pas trop peu « oriental » et trop peu « antique »? Sans parler du genre dramatique hébreu lui-même, qui, comme le reconnaît M. Guitton, aurait ici un spécimen à peu près unique (le parallèle de Job, p. 63, n'est pas apodictique). Tout ceci non pas pour rejeter la solution proposée (les autres hypothèses ont aussi leurs sérieuses difficultés), mais pour garder à l'explication dramatique à 3 personnages son rang d' « hypothèse » très intéressante mais, à notre avis, pas encore définitivement prouvée.

Ce compte rendu, déjà trop long, ne nous permet pas de nous arrêter aux autres chapitres du travail de M. Guitton, à la date de composition proposée (III^e siècle), à la leçon morale (fidélité conjugale supérieure à tous les attraits) qui à son avis justifie la canonicité du cantique et a été le but de l'inspiration divine, au sens spirituel du cantique et aux hautes leçons d'amour divin que la mystique catholique a légitimement dégagées de ce livre. Sur tous ces points, M. Guitton a des choses intéressantes et utiles à dire, sur lesquelles nous aurions voulu pouvoir insister, et, à propos du sens spirituel, demander une légère précision. Sans être technique, sans prétendre résoudre toutes les difficultés de sens, de texte et de langue soulevées par le Cantique, le bref travail de M. Guitton pose nettement les questions essentielles; il est sincère et pénétrant, personnel et judicieux. On saura gré à l'auteur d'avoir délaissé pour un temps ses études philosophiques et apologétiques afin de rédiger ces pages de bonne exégèse. J. Levie, s. i.

A. Erman. *Die Religion der Aegypter.* Berlin, De Gruyter, 1934, (24 × 16 cm.), XVI-466 p., nombreuses gravures. Prix : 7,50 Mk.

Cet ouvrage de haute vulgarisation scientifique s'impose à l'attention de quiconque s'intéresse à l'histoire des religions antiques. L'Égypte est, croyons-nous, le seul pays, où des documents authentiques permettent de suivre pendant une période de 4.000 ans l'origine, le développement et le déclin d'une religion. On conçoit qu'une étude de ce genre est des plus attachantes, d'autant que nous voyons échouer la tentative réformatrice d'Aménophis IV, là où 15 ou 16 siècles plus tard le christianisme réussit à triompher.

M. Erman a voulu faire une synthèse historique du travail religieux, qui parfois d'une manière inconsciente s'est opéré dans le monde égyptien. Il en marque les diverses étapes, et nous montre comment les représentations naïves des premiers âges se ramenèrent peu à peu à de purs symboles de concepts plus affinés. La religion égyptienne, malgré la persistance des formes, ne resta pas immuable et suivit la marche progressive de toutes les institutions purement humaines, pour connaître ensuite une décadence lente, mais irrémédiable.

Les vicissitudes politiques eurent aussi une large part dans l'évolution religieuse : des dieux locaux se transformèrent en dieux d'une contrée ou en dieux nationaux. Chose singulière : la fin des rivalités, qui longtemps mirent aux prises la Haute et la Basse Égypte, valut à Horus, le dieu de la Basse Égypte, le rang de protecteur de la royauté de Pharaon sur l'Égypte entière.

Les chapitres consacrés par M. Erman à la réforme hérétique d'Amé-

nophis IV, et à la foi des Égyptiens dans la survie de leurs morts, sont particulièrement intéressants. A vrai dire, on peut douter que le Pharaon ait songé à un monothéisme dans le sens strict du mot. La suprématie d'Aton, conçu comme roi suprême des dieux, nous semble mieux répondre à la réalité historique. Quoi qu'il en soit, l'échec fut complet, et témoigne de la vigueur persistante des formes religieuses primitives.

La piété pour les morts est une des caractéristiques de la religion égyptienne : elle est minutieusement décrite par M. Erman. L'interprétation doctrinale qui s'en dégage est fort instructive. On peut dire en toute vérité que la foi dans l'au-delà est l'âme de l'art égyptien, et un des éléments essentiels de toute la civilisation du pays.

Nous ne chicanerons pas M. Erman au sujet de certains dires aventureux sur l'origine des religions en général. En lisant le livre, on en fait aisément abstraction. C. H.

***J. A. Montgomery.** *Arabia and the Bible.* Philadelphie, University of Pennsylvania, 1934, (23 × 15 cm.), X-208 p. Prix : 2 doll.

Sous ce titre M. Montgomery, professeur à l'Université de Pensylvanie et à l'école de théologie protestante de Philadelphie, nous présente une série de conférences données par lui en 1930, et enrichies des données scientifiques plus récentes. Un spécialiste faisant œuvre de vulgarisateur est sûr d'avance d'être favorablement accueilli, et nous reconnaissons volontiers que l'ouvrage est des plus instructifs.

Israël resta toujours un « enfant du désert », malgré son histoire mouvementée qui le mit si souvent en contact avec d'autres peuples : jamais il ne perdit le souvenir de sa première origine. La Bible elle-même atteste que l'Arabie, d'où il était sorti, continua à marquer de son empreinte les coutumes traditionnelles; elle influença fortement la littérature sapientiale ; et bien des passages de la Bible ne se comprennent pleinement qu'en tenant compte de cette vérité trop peu connue. C'est le mérite de M. Montgomery de l'avoir mise en belle lumière.

Il est regrettable que, dans la comparaison des civilisations hébraïque et arabe, il ne se soit pas gardé d'une exagération manifeste sur le terrain religieux. Voulant déterminer l'origine du monothéisme en Israël, il n'est pas loin de penser avec Renan que le désert est monothéiste de sa nature, et a contribué pour une large part au Jahvisme des Hébreux. Il suffit de constater le polythéisme des peuples apparentés pour voir qu'il n'en est pas ainsi ici. Le culte d'un Dieu unique et transcendant est dans l'antiquité un fait unique, irréductible aux lois ordinaires, et que la Bible explique autrement. C. H.

Philo-Lexikon. Handbuch des Jüdischen Wissens. Berlin, Philo Verlag, 1935, (18 × 13 cm.), VIII-800 col. Prix : 4,80 Mk.

Dictionnaire manuel très pratique pour la connaissance du judaïsme d'autrefois et d'aujourd'hui; prix très modique (4 Mk 80), malgré les nombreuses illustrations, planches en couleurs, etc. Le dictionnaire embrasse,

par ordre alphabétique, tout ce qui, de près ou de loin, touche au Judaïsme : personnages juifs connus, de l'antiquité ou des temps modernes, institutions juives, croyances et rites religieux, histoire des Juifs, etc. Des sigles particuliers distinguent des Juifs les non-Juifs qui sont cités pour leur rôle dans l'histoire du Judaïsme (par exemple Voltaire cité pour son antisémitisme, Balfour pour sa déclaration du Home juif en Palestine, etc.); les Juifs devenus chrétiens sont cités avec indication de la date de leur baptême. Diverses abréviations permettent de condenser en quelques lignes les notices biographiques et de faire la part assez large à l'illustration. Beaucoup d'articles de récapitulation ou de groupement sont destinés à mettre en relief la part des Juifs dans les diverses branches du savoir ou de l'action humaine, par exemple Mediziner, Musiker, Orientalisten ou Nobelpreisträger. (14 Juifs bénéficiaires du prix Nobel de 1905 à 1931, la plupart originaires d'Allemagne ou d'Autriche). Le point de vue représenté est évidemment le point de vue juif, mais avec un réel effort d'objectivité, et une parfaite modération de ton et de jugement.

L'ouvrage, unique en son genre pensons-nous, nous semble à recommander vivement aux hommes d'étude et aux hommes d'action, désireux de comprendre, sous tous ses aspects, le monde contemporain.

J. Levie, s. i.

HISTOIRE DE L'ÉGLISE

O. Bauhofer. *Das Geheimnis der Zeiten. Christliche Sinndeutung der Geschichte.* Munich, Kösel et Pustet, 1935, (20 × 13 cm.), 166 p. Prix : 3 Mk.

M. Bauhofer a réuni en un petit volume trois études indépendantes, mais qui se rapportent toutes au problème de l'insertion du surnaturel dans l'histoire. La première étude a pour titre : *Le sens de l'histoire.* L'auteur demande que le travail d'interprétation historique soit fait dans un cadre philosophique et théologique, en fonction de la doctrine de la fin surnaturelle, de la chute originelle et de la rédemption divine de l'humanité. Je conçois bien que d'un point de vue *dogmatique* on puisse interpréter dans ce cadre l'histoire religieuse de l'humanité, et qu'une interprétation de ce genre ait sa valeur. Mais ne serait-il pas plus intéressant, — plus délicat aussi, — de déterminer quels présupposés philosophiques peuvent être requis pour interpréter correctement l'histoire religieuse de l'humanité et en particulier le fait chrétien, dans une enquête *propédeutique* sur la vraie religion. La deuxième étude est consacrée à l'apparition du Christ dans l'histoire. Elle insiste surtout sur les dispositions morales et religieuses que cette apparition suppose pour être comprise. La troisième étude nous a paru spécialement digne d'intérêt. On y oppose le type du héros et celui du saint. L'idéal chrétien de l' « enfant de Dieu » vivant de la foi est nettement distingué de l'idéal purement rationnel de l'homme de devoir. Cela est vu profondément et exprimé avec force.

Éd. Dhanis, s. i.

***H. G. Wood.** *Christianity and the Nature of History. Hulsean Lectures 1933-1934.* Cambridge, University Press, 1934, (19 × 13 cm.), XXXVIII-224 p. Prix : 6 sh.

Ce livre contient une série de six conférences, les *Hulsean Lectures* faites par M. Wood en 1933, à l'Université de Cambridge. Le titre du livre est aussi celui de la première conférence qui a pour objet l'idée que l'on se fait aujourd'hui de l'histoire, et, à la lumière de celle-ci, la convenance d'une religion historique comme le christianisme. Cette conférence nous a paru fort remarquable. La suivante traite des grands hommes dans l'histoire, de leur dépendance à l'égard de leur milieu, laquelle n'empêche pas qu'ils soient créateurs de valeurs nouvelles; et elle fait l'application de ces considérations au Christ des Évangiles. La troisième conférence pose le problème du discernement de la Providence dans l'histoire et elle montre l'adaptation providentielle de l'enseignement et de la mort de Jésus aux besoins religieux du monde hellénique. La quatrième conférence cherche à déterminer la valeur d'une « interprétation prophétique » de l'histoire, c'est-à-dire d'une considération de l'histoire qui en apprécie les événements d'après des normes morales. La cinquième conférence a pour objet le rapport du christianisme avec l'idéal du progrès de l'humanité. Enfin la dernière conférence montre comment la religion, parce qu'elle enseigne la valeur éternelle de l'âme humaine, peut seule en fin de compte apprécier pleinement les valeurs temporelles que l'humanité cherche à réaliser. La pensée de M. Wood est riche, solide et profondément religieuse. Le philosophe ou le théologien catholique devront faire parfois certaines réserves. On avouera aussi que l'argumentation n'est pas toujours absolument convaincante. Mais le livre est bien pensé et très suggestif. ÉD. DHANIS, S. I.

O. Marucchi. *Pietro e Paolo a Roma.* 4me éd. Turin, Marietti, 1934, (22 × 15 cm.), XXII-206 p., XX planches. Prix : 15 lires.

Quatrième édition d'un ouvrage connu, publié pour la première fois il y a plus de trente ans; il avait pour but, on le sait, de prouver la venue de saint Pierre à Rome, et de fixer ou conjecturer avec vraisemblance, par l'étude combinée des textes et indices archéologiques, les diverses circonstances de la vie et de la mort de Pierre et de Paul, en particulier les lieux du séjour, du martyre, de la sépulture.

Avant de mourir (21 janvier 1931), M. Marucchi avait prévu cette nouvelle édition et en avait préparé les matériaux. A la demande de la famille, M. Cechelli, successeur de Marucchi à l'Université de Rome, en a accepté la charge. L'intérêt de la nouvelle édition réside surtout dans l'utilisation des dernières fouilles archéologiques de Rome (cf. par exemple les chapitres sur les remarquables découvertes de la memoria apostolica ad catacumbas), dans de nombreuses précisions dues aux études récentes et dans l'addition de vingt planches hors texte. L'éditeur a visé avant tout à respecter la pensée de l'auteur et à se fonder sur les indications laissées par lui; s'il insère des remarques plus personnelles, il les place entre crochets et les signe de ses initiales. J. LEVIE, S. I.

***A. Weigall.** *Survivances païennes dans le monde chrétien.* Traduit de l'anglais par A. Flournoy. Préface d'E. Claparède. Coll. Bibliothèque historique, Paris, Payot, 1934, (23 × 14 cm.), 230 p. Prix : 20 frs.

Ouvrage de vulgarisation où l'on explique la genèse de la dogmatique chrétienne par l'influence des religions païennes. L'auteur, ex-inspecteur des antiquités du gouvernement égyptien, nous avait déjà donné des vies de Cléopâtre, de Néron, de Sappho de Lesbos, de Marc-Antoine et d'Alexandre. Mais sa compétence n'est peut-être pas précisément celle qui eût été désirable pour l'exécution du nouveau travail qu'il a entrepris. Il ne met aucune circonspection dans l'interprétaion des moindres ressemblances comme des signes d'emprunts faits par le christianisme. Pour expliquer la foi à la résurrection de Jésus, il a recours à la théorie justement abandonnée de la mort apparente. Il consacre à la naissance virginale de Jésus un chapitre intitulé l'Immaculée Conception, etc.

M. Weigall estime que le dogme chrétien est suranné, mais il accorde une valeur définitive à ce qu'il croit être le message essentiel de Jésus : la paternité de Dieu et la fraternité des hommes. Lui-même parle de Dieu en des termes qui ont une saveur panthéiste accusée : Dieu « s'élève au-dessus des définitions impliquées dans le polythéisme ou le monothéisme » ... « Il est le tout, et toutes les fractions du tout ». ÉD. DHANIS, S. I.

G. Tellenbach. *Römischer und christlicher Reichsgedanke in der Liturgie des frühen Mittelalters.* Coll. Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse. Jahrgang 1934-35. 1 Abhandlung. Heidelberg, Winter, 1934. (24 × 17 cm.), 72 p. Prix : 3,60 Mk.

Cette étude repose sur l'examen d'anciens sacramentaires édités ou encore à l'état de manuscrits et conservés surtout dans les bibliothèques de Paris et de Rome. La liste complète de ces livres liturgiques est donnée aux pp. 45-52.

L'auteur suit dans ces textes l'idée de l'*Imperium romanum* ou de l'*Orbis romanus* telle qu'elle existait à l'époque de la naissance du christianisme. Dès l'époque des persécutions, les chrétiens en arrivèrent à comparer le caractère œcuménique de leur religion avec celui de la puissance romaine. Mais tandis qu'alors l'empire romain est considéré comme la préparation providentielle pour la diffusion de l'Évangile, à partir de Constantin, les deux expressions d'empire romain et d'empire chrétien deviennent synonymes. — A la suite des invasions, bien que souvent les anciennes formules se conservent, elles sont aussi fréquemment corrigées et modifiées d'après les situations nouvelles. Ainsi l'*imperium romanum* se change en *imperium Francorum*. — L'idée de la *Renovatio imperii romani*, comme on l'admet d'ordinaire aujourd'hui, n'a pu venir que du pape et des bourgeois de Rome. Charlemagne devient l'*imperator romanus*. Mais à la suite des négociations avec Byzance, les carolingiens renoncent à ajouter à leur titre nouveau *Romanus* ou *Romanorum*. Cette situation nouvelle se reflète également dans

les textes liturgiques, dans ceux notamment qui parlent de *illud, hoc christianum imperium.*

A la suite de la liste des manuscrits sont transcrits les textes liturgiques propres à étayer la thèse de l'auteur. Une remarque seulement. M. Tellenbach est-il sûr que, dans le texte célèbre de Pline, les mots *nomen christianum* signifient : le christianisme, et non, comme on l'interprète d'ordinaire : le nom de chrétien ? É. DE MOREAU, S. I.

G. Schreiber. *Wallfahrt und Volkstum in Geschichte und Leben.* Coll. Forschungen zur Volkskunde. Heft 16-17. Dusseldorf, Schwann; Munster, Deutsches Institut für Volkskunde, 1934, (26 × 19 cm.), XVI-298 p.

Cet ouvrage, sorte de *Mélanges* dédiés au Professeur J. Meier à l'occasion de son 70e anniversaire, contient sept études, de longueur fort variée (la plus considérable, celle de M. Schreiber occupe la moitié du volume), mais toutes consacrées à l'étude de la religiosité populaire dans une de ses manifestations les plus caractéristiques : le pèlerinage. Le centre d'observation est constitué par les pays de culture allemande, mais la considération de coutumes d'autres régions, Espagne, France, et Orient surtout, ne manque pas non plus. Les thèmes examinés sont fort originaux : M. Schreiber traite de ce qu'a été la structure générale du pèlerinage au cours des temps; M. Steffes éclaire la coutume par quantités d'observations puisées à l'histoire générale des religions ; M. Wohlhaupter étudie nombre d'aspects et de points de contact que les pèlerinages eurent ou ont encore avec le droit, surtout le droit ecclésiastique; M. Vincke apporte deux études plus spéciales et limitées à l'histoire des pèlerinages aux XIVe et XVe siècles : une gerbe de recherches sur les premiers temps du pèlerinage du Jubilé, et la publication, avec introduction, de deux lettres de sauf-conduit du prince héritier, puis roi d'Aragon, Jean, en 1380 et 1387, pour des pèlerins allemands en Espagne. Deux petites contributions enfin, l'une de M. Zoepfl sur les *Nacktwallfahrten*, et de M. Kriss sur les pèlerinages modernes ferment la série des articles. On peut à peine se faire une idée de la somme du matériel recueilli et surtout de son caractère varié, « bariolé » dirait-on même Pourtant ce qui est ici rassemblé ne forme encore qu'une part très réduite de ce qui pourrait être dit ou écrit en cette matière : les particularités et les originalités de cette forme de dévotion vont à l'infini; presque tout le domaine doit encore être défriché. Les auteurs ont tenté un premier effort, portant sur quantité de points curieux, ils ont montré ainsi l'avantage et l'utilité qu'il y aurait à étudier d'une manière systématique les différentes expressions de la religiosité populaire dans les pèlerinages. On ne peut que souhaiter aux prochains travaux annoncés, et destinés à compléter la présente étude, le même légitime succès que celle-ci mérite. CH. MARTIN, S. I.

A. Grousset. *Histoire des croisades et du royaume franc de Jérusalem. I. L'Anarchie musulmane et la monarchie franque.* Paris, Plon, 1934, (23 × 14 cm.), LXII-698 p. Prix : 60 frs.

Les seuls ouvrages un peu complets et un peu scientifiques existan

jusqu'ici sur les Croisades étaient rédigés en allemand. Mais voici que M. R. Grousset nous donne en français le premier volume — et le second a déjà paru en 1935 — d'une histoire des croisades qui promet d'être aussi scientifique et aussi complète que les volumes de M. R. Röhricht, par exemple, et qui sera sans doute plus largement conçue.

Cette grande qualité de l'œuvre nouvelle apparaît notamment dans la longue introduction, sans laquelle vraiment la première croisade ne pourrait être qu'imparfaitement comprise. L'auteur y insiste particulièrement sur deux grands faits historiques. En premier lieu, la croisade byzantine menée par les empereurs macédoniens : Nicéphore Phocas et Jean Tzimiscès, fut arrêtée par les Fatimides établis en Égypte, et ne parvint à s'emparer ni de Jérusalem, ni de Tripoli. Mais ailleurs, à Édesse et à Antioche notamment, il y a une hypothèque byzantine dont les croisés devront tenir compte. Le second fait considérable, c'est qu'après la conquête seljûqide qui, par suite de l'entrée en scène de la race turque, avait rendu à l'Islam arabo-persan si décrépit du x^e^ siècle la cohésion interne et la force d'expansion des premiers campagnons du prophète, le vaste empire de Tugrih-beg se morcela, les dissensions éclatèrent dans le Sultanat de Perse, les Fatimides reprirent Jérusalem, la féodalité seljûqide triompha en Anatolie, etc. Cette « anarchie musulmane » a permis l'établissement de la monarchie franque.

Le chapitre premier retrace toute l'histoire de la première croisade, depuis sa prédication par Urbain II jusqu'à la prise de Jérusalem; le second est consacré à Godefroid de Bouillon « avoué du Saint-Sépulcre »; le troisième nous montre dans le frère de Godefroid, Baudouin I, roi de Jérusalem, le véritable fondateur de cet État lointain; le quatrième et le cinquième, plus touffus, suivent les péripéties de la formation du comté de Tripoli par la dynastie de Provence-Toulouse (Raymond de Saint-Gilles, Guillaume Jourdain, etc.), et de la principauté d'Antioche et du comté d'Edesse par Bohémond, Tancrède et Roger de Salerne. Enfin, après avoir montré comment les difficultés intérieures du Sultanat seljûqide, sous Muhammed ibn Malikshah (1105-1118) et sous Mahmud (1118-1131), assurèrent le succès des Francs (ch. VI), l'auteur termine par un brillant aperçu sur le règne de Baudouin II, cousin de Baudouin I, qui affermit les institutions monarchiques et consolida la conquête franque. Il occupe le trône de Jérusalem de 1118 à 1131, années qui marquent aussi le début et la fin du gouvernement de Mahmud.

L'Histoire des croisades comprendra trois volumes. Souhaitons à M. Grousset de pouvoir faire paraître bientôt le dernier.

É. DE MOREAU, S. I.

P. M. Velez. *Leyendo nuestras cronicas. Notas sobre nuestros cronistas y otros historiadores. Tome I. 1^re^ et 2^e^ parties.* Escorial, Imprenta del Monasterio, 1932, (23 × 16 cm.), XXXII-1170 p. Prix : 15 pesetas les 2 volumes.

Ouvrage écrit dans une intention beaucoup plus d'édification que scientifique : apprendre aux jeunes recrues ou étudiants de l'Ordre (il s'agit de celui des Ermites de Saint-Augustin aussi appelés Augustins), en les initiant

aux anciennes chroniques de l'Ordre, son histoire antique ainsi que sa véridique filiation (?) de saint Augustin; du même coup aussi, leur faire comprendre l'esprit de leur vocation. But assurément fort louable, encore qu'en de telles matières et avec une telle intention, même sans qu'on s'en doute, l'affection du cœur influence trop souvent le verdict de la stricte raison. Le manque de concision est aussi un caractère de l'ouvrage que l'on regrettera, ainsi que les retours parfois bien naïfs de l'auteur sur lui-même (Cf. par exemple p. 901 et suiv. sur les « Rétractations »). Ajoutons enfin que l'ouvrage a paru déjà par parties dans l'*Archivo Agustiniano*, de 1927 à 1932.

CH. MARTIN, S. I.

***P. Perdrizet.** *Le calendrier parisien à la fin du Moyen Age d'après le bréviaire et les livres d'heures.* Coll. Publications de la faculté des lettres de l'Université de Strasbourg. fasc. 63. Paris, Les Belles Lettres, 1933, (25 × 16 cm.), 314 p. Prix : 45 frs.

Les calendriers dont s'ornent les bréviaires, les missels, les livres d'heures, etc., du moyen âge, offrent un moyen excellent et très sûr de reconstituer les lignes essentielles du culte et de la piété chrétienne à cette époque. Bien plus, s'il s'agit d'Églises particulières, comme c'est presque toujours le cas, ils reflètent d'une manière très sensible jusqu'aux particularités du culte et de la dévotion populaire locale, avec leurs traditions, leurs coutumes, bref, leur « accent » de terroir. Ces calendriers servent alors tout autant à la reconstitution de l'histoire locale qu'à celle de la piété chrétienne et intéressent autant l'archéologue et l'historien que le liturgiste. Mais encore faut-il savoir les lire avec perspicacité, les reconstituer même au besoin, et surtout les étoffer du commentaire adéquat. C'est ce que M. Perdrizet, professeur à la Faculté de théologie protestante de l'Université de Strasbourg, a tenté pour le calendrier parisien de la fin du moyen âge. A la base de son étude, il a placé les calendriers de deux œuvres sorties d'ateliers parisiens de l'époque, le Livre d'Heures Friedel, et le Bréviaire de Philippe le Bon, ce second ouvrage, strictement liturgique, servant à contrôler le premier. Les préambules de l'étude nous apprennent les caractéristiques des Livres d'Heures, puis les particularités du Livre d'Heures Friedel, son contenu, son origine, son époque, les erreurs et confusions qu'il contient, enfin un aperçu général sur les saints qu'il mentionne, classés selon leur origine. Suit alors le commentaire perpétuel, reprenant l'histoire du culte de chaque saint selon l'ordre du calendrier, du 1er janvier au 31 décembre. C'est donc là une œuvre de vaste érudition pour laquelle heureusement l'auteur a pu profiter de deux ouvrages fondamentaux récents : *Les Livres d'Heures manuscrits de la Bibliothèque Nationale* par M. l'Abbé Leroquais, et le *Commentarius perpetuus in Martyrologium Hieronymianum* du R. P. Delehaye. Aussi l'originalité et la valeur propre de l'étude de M. Perdrizet résident avant tout dans les compléments nombreux donnés sur le développement du culte de ces saints en France et surtout à Paris et dans la région parisienne. De ce point de vue, son étude est une contribution importante à l'histoire du culte des

saints et à celle du vieux Paris, contribution riche de détails curieux et souvent piquants ou savoureux, qu'on retrouvera difficilement ailleurs.

Ch. MARTIN, s. i.

*L. E. Binns. *The History of the Decline and Fall of the medieval Papacy*. Londres, Methuen, 1934, (22 × 14 cm.), XVI-388 p. Prix : 16 sh.

Ce livre se présente comme un supplément, et à certains égards, une correction de l'œuvre de GIBBON, *The Decline and Fall of the Roman Empire*. Gibbon ne semble pas avoir suffisamment remarqué, estime M. Binns, que le véritable héritier de l'empire romain d'Occident, par l'intermédiaire duquel s'est accomplie la transmission de l'esprit romain aux nations modernes, n'a pas été, à proprement parler, le Saint-Empire mais bien la Papauté. Gibbon, aussi, a sous-estimé les mérites des Byzantins. C'est sous l'empire de cette conviction, acquise de longue date, que l'auteur a composé son ouvrage. La période qu'il embrasse part du « sommet » de l'influence pontificale, sous Innocent III, et s'arrête, avec le sac de Rome de 1527, au grand déchirement occidental du protestantisme, qui marque le point extrême de la décadence. L'auteur analyse les étapes successives du déclin : lutte avec l'Empire, Avignon, le Grand Schisme, la Renaissance et l'humanisme. La sécularisation de l'idée religieuse et pontificale, telle fut la grande cause de la chute. Le récit s'en tient aux grandes lignes de l'évolution, mais il ne se borne pas à la simple énumération des événements : leurs causes, leurs enchaînements sont développés aussi avec soin, le cadre historique et profane n'est pas négligé. Les jugements portés sur la papauté sont objectifs. Dans une matière où facilement l'anti-romanisme trouverait sujet à triomphe, l'auteur a tenu à conserver, toujours et partout, la dignité, voire même la sympathie et l'indulgence. L'ouvrage est écrit sans doute du point de vue anglican, mais par un anglican dont les aspirations vont à voir se refaire cette unité de l'Eglise du Christ que les schismes, que la Réforme surtout, ont déchirée. Que M. Binns soit assuré que nos vœux s'unissent aux siens !

CH. MARTIN, s. i.

G. Hofmann, S. I. *Il vicariato apostolico di Constantinopoli. 1453-1830*. Coll. Orientalia christiana analecta, vol. 103. Rome, Pont. Institutum orientalium studiorum, 1935, (25 × 17 cm.), 336 p. Prix : 54 lires.

Cette publication est plus une contribution à l'histoire du Vicariat apostolique de Constantinople qu'une histoire elle-même. A son habitude, le R. P. Hofmann a préféré mettre à la disposition du public savant des documents et des textes, laissant à d'autres le soin de les mettre en valeur et de les critiquer à fond. L'édition comprend 25 documents, puisés presque tous aux Archives romaines et choisis entre beaucoup d'autres. Ils s'échelonnent des environs de l'année 1600 jusqu'à 1830. L'auteur, dans l'intention d'illustrer une conférence sur l'histoire du patriarchat de Constantinople qu'il reproduit en guise d'Introduction, a surtout pris

en considération, dans son édition, les Relations aux Congrégations romaines des Vicaires apostoliques et les statistiques officielles. Tel quel, le matériel d'étude rassemblé est déjà important par la quantité et à certains égards aussi par la qualité. Il permettra de se faire une idée assez approchante des progrès et reculs, des vicissitudes de l'apostolat catholique à Constantinople de 1453 à 1830. Souhaitons, en terminant, que l'optimisme manifesté par l'auteur dans son Introduction sur le sort et la vitalité de cette mission du Proche-Orient ne soit pas démenti. On sait que l'attitude du gouvernement turc actuel, pour n'être pas ouvertement persécutrice, n'en est pas moins foncièrement hostile à la religion. Longtemps encore, nous le craignons, l'Histoire du Vicariat apostolique de Constantinople s'écrira sous le signe de la Croix.

CH. MARTIN, S. I.

Funck-Brentano. *Luther.* Paris, Grasset, 1934, (21 × 14 cm.), 352 p. Prix : 25 frs.

« Il n'est pas question de donner ici une bibliographie luthérienne; il y faudrait tout un volume. Nous indiquons uniquement, en hommage de gratitude, ceux des ouvrages dont nous nous sommes principalement servi ». Ainsi s'exprime M. Funck-Brentano en tête d'une liste de dix-sept ouvrages, qui termine son dernier livre sur *Luther*.

En effet, malgré le nombre incalculable de volumes et d'articles qui ont paru sur le chef de la réforme allemande, malgré les quelque soixante tomes que compte l'édition savante de ses œuvres (Weimar), encore incomplète, M. Funck-Brentano a cru pouvoir jeter sur le marché un nouvel ouvrage consacré à *Luther*.

Personne ne niera son puissant intérêt. Des spécialistes même liront avec profit plusieurs de ses chapitres, par exemple sur l'excommunication de 1520, sur la Guerre des Paysans, sur l'orateur et l'écrivain. C'est bien Luther, avec son génie, sa violence, son désintéressement, son orgueil, sa piété qui nous apparaît ici : le Luther étudiant et moine, le Luther de la controverse des indulgences, le Luther du *De Servo arbitrio*, le Luther époux de Catherine Bora, le Luther harcelé par le diable, le Luther amoureux de musique...

M. Funck-Brentano vise surtout à l'impartialité. A l'en croire, celle-ci faisait défaut à presque tous ses devanciers. « Dans le camp même soit des réformés, soit des catholiques », il ne mentionne comme exception, à ce point de vue, que Pierre Bayle et Bossuet...

Sur quelques caractères du réformateur, le nouveau biographe insiste particulièrement : sincérité, générosité et pureté de vie, mais, d'autre part, faiblesse de sa doctrine, incapacité complète à entrer dans la pensée d'autrui et tendance invincible à identifier ses propres pensées avec celles de Dieu.

Nous reprocherons à ce livre d'être souvent superficiel. Il ne dit pas un mot du fameux *Commentaire aux Romains;* il retrace d'une façon très imparfaite l'évolution religieuse de Luther avant 1517; il n'insiste pas suffisamment sur sa fondation philosophique; il recourt beaucoup trop aux *Propos de table* et néglige des ouvrages capables de mieux faire connaître sa

doctrine; il admet beaucoup trop facilement toutes les calembredaines que l'ancien augustin raconte sur son voyage de Rome (1511).

Ceci nous paraît plus grave : la conduite de Luther dans la bigamie de Philippe de Hesse est rangée « dans la colonne des péchés véniels »; les doctrines de l'Église sont parfois mal expliquées (par exemple sur les indulgences); enfin M. Funck-Brentano ne dénonce pas assez le tort fait au monde par Luther en s'attaquant au principe d'autorité.

É. DE MOREAU, S. I.

***A. Hamel.** *Der junge Luther und Augustin. Ihre Beziehungen in der Rechtfertigungslehre nach Luthers ersten Vorlesungen 1509-1518 untersucht. I Teil.* Gütersloh, Bertelsmann, 1934, (22 × 15 cm,), XVI-350 p. Prix : 13,20 Mk.

Le travail de Hamel a pour objet les rapports entre saint Augustin et Luther dans son commentaire sur les *Sentences* de 1509-1510 et ses leçons sur les *Psaumes* de 1513-1515. C'est la première partie d'une recherche générale sur les relations entre saint Augustin et Luther, dans la doctrine de la justification, durant les dix premières années (1509-1518) de l'enseignement de Luther. La section sur les *Sentences* est rapidement expédiée, avec ce résultat qu'entre lui et Augustin se trouve l'intermédiaire de Pierre Lombard et surtout de l'Occamisme. La section sur les *Psaumes* comprend à peu près la totalité du volume (p. 26-225). Nous y voyons une fois de plus la prolongation du succès qu'ont eu à travers tout le moyen âge, jusqu'au début des temps modernes, les *Enarrationes in Psalmos* de saint Augustin, un des livres les plus lus et les plus recopiés pendant onze ou douze siècles; quelques autres œuvres d'Augustin ont aussi été utilisées. Un index final, (p. 226-349), qui couvre près de 125 pages, établit une espèce de correspondance entre les passages de Luther, psaume par psaume, et les passages d'Augustin. Par suite, un des avantages de cette étude est un complément indispensable à la grande édition de Weimar, qui omet trop souvent l'indication de ces emprunts et de ces sources. L'œuvre de Hamel dépasse de beaucoup les recherches plus ou moins récentes de Vogelsang (1929) et de Helde (1930). De même, pour le néoplatonisme « ontologique » de Luther (p. 206), il arrive à des conceptions diamétralement opposées à celles de Hunzinger (1906) et, dans les relations néoplatoniciennes avec Augustin, il fait dominer l'accent religieux; ce que nous croirions volontiers exact. Une des parties les plus importantes est incontestablement le chapitre III (p. 131-195) de la seconde section, sur la justification, point central de contestation : jusqu'où dépend d'Augustin la nouvelle conception de Luther qui se fait jour surtout après le commentaire sur les *Psaumes?* La réponse (p. 191-195), complexe et nuancée, mérite considération. La forte documentation qui accompagne ces appréciations, fruit d'une accoutumance assidue avec les œuvres des deux auteurs, et le consciencieux effort d'objectivité fait qu'on devra toujours recourir à ce travail, malgré les divergences qu'il soulève dans plus d'une question d'interprétation ou d'influence.

J. DE GHELLINCK, S. I.

L. Pastor. *Histoire des papes depuis la fin du Moyen-Age. Tome XVII. Traduit de l'allemand par A. Poizat. et W. Berteval.* Paris, Plon, 1935, (23 × 14 cm.), 368 p. Prix : 40 frs.

Le tome 17 de la traduction de Pastor comprend les 4 premiers chapitres du volume consacré à Pie V dans l'œuvre originale. Nous regrettons de nous voir obligé de prononcer le même verdict d'inexactitude que précédemment, pour de nombreux passages de ce volume. Ce n'est pas ce qu'on pourrait appeler une traduction fidèle. Elle trahit au contraire en plus d'un endroit le manque de familiarité avec les particularités de la langue allemande et aussi avec le sujet traité. Das Heiliggeistamt est traduit par l'Office du Saint-Esprit au lieu de la messe du Saint-Esprit (p. 5); Am Mittwoch dem 19 Dez. « à minuit le 19 » au lieu de « le mercredi 19 » (p. 5); in allen Sättlen gerecht ne signifie pas « juste en toutes rencontres » mais « apte à tout » (p. 12); sich geissle est traduit par « spiritualités » (p. 16). Zufolge seiner Abtötung devient « à la suite de sa mort » au lieu de « par suite de sa mortification » (p. 50). La traduction inexacte de « einstellen » qui signifie « interrompre (leurs soins) » fausse complètement le sens de la note de la p. 70. Zollpächter devient douaniers au lieu de fermiers de la douane; Zimmervermieterin, femme de chambre au lieu de loueuse de chambres. « Ausserdem mussten Bücher zur Hand sein » est traduit « il ne devait y avoir que des livres portatifs » (109-110). Le compagnon de voyage d'un Cardinal (Begleiter) devient son accompagnateur (307, n. 2); Kanonisten est traduit par Chanoines. Fort singulière aussi la traduction de Lehrgebäude p. 292. « par l'action de cet établissement fondé à Louvain au milieu du XVI^e^ siècle par Baius et achevé dans le siècle suivant par les Jansénistes ». On croirait qu'il s'agit d'un collège et non d'un système. En plusieurs endroits le sens de la phrase est entièrement faussé : p. 24 « ce qui lui servait beaucoup c'était l'opposition du duc de Ferrare » alors qu'il faut traduire « l'opposition du duc de Florence lui fit aussi grand tort » (p. 24). A la page 27 le bout de phrase « montrait bien que lui-même ne passait pas pour être favorable à Farnèse » n'est guère intelligible dans le contexte; l'original allemand doit se traduire « (Requesens) signifia plus tard que le bruit (de l'exclusive espagnole) partait de Farnèse lui-même ». P. 48 das Asschenkreuz geben devient dans la traduction : « le mercredi des cendres, on le vit donner trois heures durant la croix à baiser aux nombreux fidèles ». P. 103 « Aucun signe ne rappelle à l'université romaine le service que lui rendit Pie V par cette institution qui assure la conservation des pièces d'archives »; il faut lire « Aucun monument ne rappelle dans l'université romaine les services, attestés par des documents d'archives, que Pie V rendit à cette institution ». P. 213 « Il avait déclaré que les membres (des ordres mendiants) pouvaient se confesser à leurs supérieurs même sans l'approbation des évêques » doit se lire : « il avait accordé aux supérieurs des ordres mendiants d'envoyer leurs inférieurs pour le ministère des confessions même sans l'approbation des évêques »; ce qui est tout autre chose. P. 355 « Le bruit de la protestation du pape contre la perception du nouveau cens féodal napolitain, le jour de la saint Pierre et Paul »; il est question dans l'original d'une protestation du pape à l'occasion de la remise du tribut féodal de Naples, qui se faisait tous les ans à la saint Pierre et Paul. On pourrait

allonger la liste. Pastor insère au début de ses volumes une longue bibliographie, ce qui lui permet d'abréger les références de ses notes en ne citant que le nom de l'auteur. Cette bibliographie fait défaut dans la traduction et de la sorte certaines références des notes manquent de précision. Il n'a pas été tenu compte non plus des deux pages de « Nachträge u. Berichtigungen » ajoutés à la fin du volume de Pastor. A. De Bil, s. i.

M. Sabbe. *Brabant in't verweer.* Bijdrage tot de studie der zuid-nederlandsche strijdliteratuur in de eerste helft der 17e eeuw. Anvers, Resseler, 1933, (29 × 23 cm.), 468 p. Prix : 150 frs.

Le savant conservateur du Musée Plantin à Anvers étudie dans ce volume les débuts de la contre-réforme dans nos régions, en particulier dans l'ancien Brabant. La prise d'Anvers par Farnèse marque le point de départ d'un changement d'attitude, de plus en plus marqué, vis-à-vis de la réforme d'une part et de la réaction anti-espagnole d'autre part, celle-ci désormais pratiquement identifiée avec celle-là. L'auteur a réussi à mettre cette intéressante évolution dans un nouveau jour, grâce surtout à l'étude de la littérature populaire, polémique et satirique, de ce temps. Il a donc le mérite et l'avantage d'ouvrir aux chercheurs un terrain d'études qui n'a guère été exploré jusqu'à présent. Un chapitre spécialement intéressant nous montre comment nos catholiques cherchèrent à tirer parti de l'opposition des Arminiens aux Gomaristes, farouches défenseurs de la prédestination calvinienne (p. 15-65). L'édition, richement illustrée, est de tous points soignée. Une longue liste de noms propres, placée à la fin de l'ouvrage, en facilite l'utilisation et donne à elle seule une idée de la richesse des renseignements qu'on y peut trouver. E. Druwé, s. i.

* **J. Godart.** *Le Jansénisme à Lyon, Benoit Fourgon (1687-1773).* Paris, Alcan, 1934, (23 × 14 cm.), 246 p. Prix : 25 frs.

Le fond de cette histoire est le récit de Benoît Fourgon relatant les épreuves et persécutions par lesquelles il passa à cause de son attachement obstiné à la secte janséniste. Sincèrement pieux, Fourgon était aussi semble-t-il un illuminé. Il est regrettable que cette piété fut gâtée par une telle obstination. On ne voit pas que les Jésuites aient été mêlés à son procès bien qu'il semble les voir partout. Le récit de Fourgon ne commence qu'au chapitre VI, l'auteur le fait précéder d'une histoire du Jansénisme à Lyon qui n'a aucun caractère d'objectivité. Il n'y a qu'à examiner les sources où il va puiser. Les plus ridicules ragots ne lui semblent pas à dédaigner. Une histoire sans parti pris eût été intéressante. Ce n'est pas dans le genre pamphlétaire qu'il faut espérer trouver la vérité. Cela sent la malignité janséniste à plein nez.
A. De Bil, s. i.

G. W. Leibniz. *Lettres et fragments inédits sur les problèmes philosophiques, théologiques, politiques de la réconciliation des doctrines protestantes (1669-1704).* Coll. Bibliothèque de philosophie contemporaine. Paris, Alcan, 1934, (23 × 14 cm.), 136 p. Prix : 20 frs.

M. J. Korzeniowski avait signalé, en 1891-1892, un manuscrit (n° 179) de la Bibliothèque impériale de Saint-Pétersbourg contenant des autographes de Leibniz et qui est entré après la guerre dans la bibliothéque nationale de Varsovie. Mais M. P. Shrecker est le premier à l'étudier de près et à publier les documents principaux de cette collection qui, comme il le prouve minutieusement, a été choisie et réunie, dans sa plus grande et plus importante partie, par Leibniz lui-même et apportée par lui à Berlin en 1904.

Ces pièces se rapportent surtout aux controverses religieuses et projets d'union entre les églises évangélique et calviniste auxquels Leibniz prit, comme on le sait, une part considérable, notamment depuis 1697 (Paix de Ryswick). Déjà deux lettres de jeunesse écrites à son frère, en 1669, sont particulièrement intéressantes : elles nous le montrent au fait des discussions théologiques relatives à la Cène et à la prédestination; se rangeant décidément du côté des calixtins (disciple de G. Calixt, professeur à Helmstedt), aussi appelés par leurs adversaires « syncrétistes » et portés à la conciliation; enfin, assignant à la politique, à la raison d'État, un rôle dans les controverses religieuses. Cette attitude de Leibniz est une anticipation du despotisme éclairé, comme sa tendance à faire dominer la raison en matière religieuse annonce l'époque de l'*Aufklärung*.

Il est inutile d'ajouter que les tentatives iréniques de Leibniz n'aboutirent à aucun résultat.

Sachons gré à M. Shrecker de nous avoir livré ces précieux documents et d'avoir fait précéder leur texte de commentaires érudits et critiques qui nous permettent de les situer et de les comprendre.

É. de Moreau, s. i.

L. Cicchitto. *Il Pontefice Clemente XIV.* Rome, Miscellanea Francescana, 1934, (19 × 14 cm.), 130 p. Prix : 5 lires.

G. Abate, O. F. M. *S. Alfonso e Clemente XIV.* Assise, Casa Editrice Francescana, 1934, (19 × 14 cm.), 36 p.

G. Kratz, S. I. et P. Leturia, S. I. *Intorno al « Clemente XIV » del Barone von Pastor.* Rome, Desclée, 1935, (19 × 14 cm.), 100 p. Prix : 2 lires.

La publication du XVI^e^ volume 2^e^ p. de l'histoire des papes de Pastor, qui traite du pontificat de Clément XIV, a donné lieu à une polémique assez vive. Ce sera toujours chose délicate que d'éditer une œuvre posthume, à laquelle l'auteur n'a pu mettre la dernière main et qu'il ne peut défendre lui-même. Il semble pourtant que les éditeurs y ont mis la plus grande conscience et se sont efforcés de signaler en toute occasion ce qui appartenait à Pastor et ce que ses collaborateurs ont dû suppléer. Le P. Cicchitto leur cherche une assez mauvaise querelle en tâchant de les mettre en contradiction avec eux-mêmes. S'il avait consulté l'original allemand, dont seul Pastor et ses collaborateurs peuvent être rendus responsables, au lieu d'une traduction italienne pour laquelle se vérifie une fois de plus « traduttore, traditore », il aurait évité une bévue et se serait épargné cette espèce de danse du scalp qui n'est guère de mise dans une discussion scientifique. Ses insinuations, qui

ne peuvent que paraître malveillantes, sur la correction scientifique des éditeurs et collaborateurs, sont elles aussi déplacées. Nous ne pouvons entrer dans le détail des discussions. Notons que l'inexactitude qu'il relève à la page 27 de son opuscule aurait dû le frapper comme un lapsus calami pour ce qui regarde Cordara, vu que dans la note ce n'est pas Cordara mais Termanini qui est cité. D'ailleurs le passage est emprunté manifestement à Duhr. Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge IV. 1. p. 9-10. Quant à l'observation de l'honnête traducteur, elle est fort bien expliquée et rectifiée à l'aide de documents photographiques par le P. Kratz dans son opuscule. On comprend malaisément comment le P. Cicchitto fait un grief à Pastor de se référer à Frédéric Masson et à Fr. Rousseau. Ces deux historiens ont travaillé sur une documentation fort riche et ni l'un ni l'autre ne peut être suspect de sympathie pour les Jésuites. On pourrait citer, à l'appui de l'appréciation de Pastor, celle qu'on peut lire p. XV de l'introduction de l'œuvre de Rousseau et qui sort de la plume de Mgr Baudrillart. Bref la plupart des accusations du P. Cicchitto contre Pastor, tant à propos du portrait de Clément XIV, qu'à propos du sauvetage du P. Bontempi, portent à faux. Qu'on lise l'excellente brochure des PP. Kratz et Leturia et l'on s'en convaincra aisément. Le P. Cicchitto aux pp. 63 et 66 de sa brochure apporte deux textes tirés des procès des voyantes de Valentano et d'un rapport présenté à Pie VI au sujet des prisonniers de Saint-Ange. Ce sont des extraits d'actes d'accusation, ce qui diminue singulièrement leur valeur, étant donné l'effervescence de l'époque. Le P. Cicchitto annonce des documents nouveaux qui pourraient être extraits des archives du couvent des 12 apôtres. Rien de mieux. Actons que le P. Bontempi n'a pas utilisé son bref de sécularisation, mais a vécu et est mort au couvent des 12 apôtres. Le P. Abate dans une courte plaquette décrit les rapports du pape Clément XIV avec saint Alphonse de Liguori.

La brochure des PP. Kratz et Leturia comprend deux parties qui reprennent en sens inverse les divisions de celle du P. Cicchitto : Sull' opera del Pastor (Kratz). Sulla paternità del volume (Leturia). On pourra aussi consulter plusieurs articles de la Civiltà 1934-1935. A. De Bil, s. 1.

* **Paula Schaefer.** *Die katholische Wiedergeburt der Englischen Kirche.* Munich, Reinhardt, 1933, (24 × 16 cm.), 166 p. Prix : 4,50 Mk.

L'histoire de la Renaissance catholique en Angleterre a été écrite en français par Paul Thureau-Dangin et cet ouvrage reste toujours le meilleur sur ce passionnant sujet. Mlle P. Schaefer, appartenant à la *Hockkirche* allemande, nous donne maintenant sur le mouvement d'Oxford, le Puseysme, le Ritualisme et l'Anglicanisme, qu'on peut appeler « de droite » au XXe siècle, un livre remarquable par son objectivité et les détails multiples qu'on y trouve. Il se lit avec beaucoup d'intérêt. Le point de vue de l'auteur diffère naturellement de celui de l'illustre académicien français. Mlle Schaefer, qui commence son exposé par un aperçu d'une quarantaine de pages sur l'Église d'Angleterre jusqu'au XVIe siècle, est convaincue que la rupture de l'Église de ce pays avec Rome n'a pas été une rupture avec la tradition catholique. Mais elle a reçu, lors de la Réforme, divers éléments protestants, venus d'au-

delà du Canal; ils se sont éliminés peu à peu, d'abord en passant dans les sectes dissidentes; puis, surtout depuis 1830, à la suite du mouvement d'Oxford. Du point de vue catholique, il serait assez difficile d'admettre ce jugement, ainsi que certaines affirmations de l'auteur sur le divorce d'Henri VIII, les ordinations anglicanes, etc. Mais son ouvrage dénote beaucoup de largeur d'esprit, de désir d'union et aussi de recherches et d'esprit critique. É. DE MOREAU, S. I.

L. de Lacger. *Monseigneur Mignot.* Coll. Les maîtres d'une génération. Paris, Bloud et Gay, 1933, (19 × 14 cm.), XVI-156 p. Prix : 12 frs.

Nous connaissions déjà Mgr Mignot par ses *Lettres sur les études ecclésiastiques*, où s'affirment si hautement sa probité intellectuelle et morale, sa science, sa foi profonde en l'Église, comme fait vivant et comme autorité; nous savions qu'il fut l'ami de presque tous les hommes d'étude marquants, du moins dans le domaine de la critique biblique, à son époque, et qu'il fut longtemps le protecteur de M. Loisy, qu'il resta lié avec lui d'une amitié pleine de sollicitude. Après les *Mémoires* de M. Loisy, le petit livre que nous analysons vient à son heure pour écarter tout malentendu. Il met en lumière le caractère profondément catholique, sacerdotal et apostolique, de toute l'activité de l'archevêque d'Albi.

A l'aide de nombreux souvenirs personnels, directs et indirects, avec le secours des écrits et des « Mémoires » laissés à l'état de manuscrits, l'ouvrage retrace la carrière, les amitiés, les luttes, les défaites, les réconforts; il retrace aussi les hautes et belles vertus, si humaines, si simplement chrétiennes. Mgr Mignot fut activement mêlé à toutes les discussions d'études, et à toutes les difficultés de l'Église de France, le long des pontificats de Léon XIII, de Pie X, de Benoît XV : problèmes de science et de critique, d'action politique et sociale, par exemple l'attitude à prendre en présence de la Loi de séparation, et la condamnation du Sillon. Les solutions qu'il proposa furent toujours des solutions moyennes, qui ne purent guère prévaloir dans les circonstances du moment; mais plus d'une fois le principe de ces solutions put être appliqué par la suite.

« Mgr Mignot était un esprit ouvert, compréhensif, mais il n'était pas le critique pénétrant qui dissèque implacablement la pensée d'autrui, en décèle les replis cachés et la révèle parfois dans sa vérité nue à l'auteur lui-même » (p. 150). Ces lignes de l'auteur expliquent sans doute en partie comment il se fait que Mgr Mignot ait maintenu si longtemps sa confiance en M. Loisy, et ait soutenu, en sa correspondance confidentielle, certaines de ses entreprises. L'explication se complète par la tournure d'esprit de l'archevêque, prompt à découvrir et à aimer la part de vérité qui gît dans l'erreur, et par son désir de pratiquer un apostolat de lumière, de charité, de pénétration, pour ceux qui n'ont pas la foi. Haute probité, en tout, avant tout, foi profonde dans le fait de l'Église, moins de netteté et de décision dans l'action, telles sont les caractéristiques essentielles du grand archevêque.

Le travail que nous venons d'analyser est une œuvre de piété filiale, sincère, éclairée. M. CLAEYS BOÚÚAERT, S. I.

NOTES BIBLIOGRAPHIQUES

Pédagogie.

F. X. EGGERSDORFER. *Jugendbildung. Allgemeine Theorie des Schulunterrichts.* Coll. Handbuch der Erziehungswissenschaft de F. X. Eggersdorfer, M. Ettlinger, G. Raederscheidt et J. Schröteler. I Teil, Band 3. Munich, Kösel et Pustet, 1933, XXIV-444 p.

Le présent volume du « Handbuch der Erziehungswissenschaft » en est à sa quatrième édition depuis 1928 (9-11e mille) et semble être la partie la mieux accueillie de la grande collection catholique. Pour l'essentiel il a trouvé partout et à bon droit l'accueil le plus sympathique. L'auteur joint à une érudition très vaste un esprit pénétrant et synthétique.

Quel est le but de l'ouvrage ?

L'éducation, nous dit l'auteur, se divise en « Jugendpflege » qui s'efforce de développer les dispositions naturelles des jeunes gens, « Jugendführung », qui se propose la formation subjective ou formation du caractère au moyen de la discipline et enfin en « Jugendbildung », qui présente au moyen de la doctrine les valeurs formatives objectives. Nous trouvons donc ici un exposé d'ensemble de tout l'*enseignement* éducatif. Les quatre parties, subdivisées elles-mêmes en chapitres, traitent successivement de :

1 La nature et la fin de l'éducation (universalité et totalité de la formation, formations matérielle et formelle, conception philosophique et formation, etc.).

2. Les matières à enseigner et leur organisation (question du plan d'études).

3. Le processus d'assimilation (Bildunsvorgang). L'auteur y attache beaucoup d'importance. Exposé excellent des méthodes actives, de l'enseignement intuitif, de la « Heimatschule », de la pédagogie des valeurs (Wertpädagogik), etc.

4. La méthode d'enseigner (Bildungsverfahren) — contenu et méthodes des leçons.

Ces quelques indications suffisent à montrer toute la richesse contenue dans l'ouvrage. De courtes mais substantielles notices historiques indiquent l'évolution des problèmes traités, tandis que les solutions proposées tiennent également compte des méthodes éprouvées et des innovations heureuses. Et toujours l'auteur rappelle que seule une éducation à base religieuse répond aux exigences essentielles de toute formation vraiment humaine.

On sera peut-être tenté de se demander si l'étude d'un ouvrage purement théorique et assez difficile peut intéresser quelqu'un en dehors des spécialistes. Nous croyons que tous ceux qui occupent un poste de commande dans l'œuvre de l'éducation prendront avec profit connaissance de ce travail. C'est un travail d'orientation. Il nous montre où nous nous trouvons nous-mêmes dans le mouvement pédagogique. D'un seul regard nous voyons souvent s'éclairer toute une série de détails, dont nous n'avions pas remarqué les rapports mutuels. Le regard s'élargit et se fait plus perçant pour juger des questions pédagogiques. Sans doute, le livre ne prétend pas donner des « méthodes infaillibles »; on nous dit même qu'elles n'existent pas. Mais il s'acquitte, pour l'ensemble de l'enseignement, du rôle qu'il attribue lui-même (p. 375) aux différentes formes de l'enseignement : la doctrine des formes d'enseignement n'a pas une valeur normative, mais une valeur *régulative*. Elle ne nous dit pas ce que doit être chaque cours, mais uniquement ce *à quoi il doit faire attention* s'il veut remplir telle ou telle tâche. Celui qui veut organiser l'enseignement

sans se préoccuper des règles qu'impose la matière elle-même arrive très rarement à une bonne méthode et se contente le plus souvent d'une « recette ». N'importe quel proc dé issu du caractère de l'éducateur, ou de modes pédagogiques (ou de la tradition !) reçoit une valeur absolue, bien qu'il manque de toute justification rationnelle. Après cela il ne faut pas s'étonner d'un « insuccès »! — Ajoutons que l'auteur tient partout compte de l'enseignement religieux. E. PLATTNER, S. I.

F. X. EGGERSDORFER, M. ETTLINGER, G. RAEDERSCHEIDT, J. SCHRÖTELER. *Handbuch der Erziehungswissenschaft*, Munich, Kösel et Pustet, 1934, (24×17 cm.), : III, 1 : *Familien- und Kleinkinderpädagogik* (A. Heinen, E. Rahner, M. Montessori), VIII-294 p. Prix : 11 Mk. — V, 1 : *Die Pädagogik der nicht-christlichen Kulturvölker*, (J. Schröteler, J. B Aufhauser, H. Brunnengräber, L. Dürr, H. Franz, M. Keilhacker, O. Pretzl, L. Walk.), XXVIII-372 p. Prix : 14 Mk. — V, 3 : *Die Pädagogik der Gegenwart in den grossen Kulturländern*, (J. Schröteler, J. Beck, J. Dolch, L. Keylheeg, J. Mirtschuk, J. T. F. Williams, W. Zenkowsky, B. Balassa, M. Casotti, F. Datin, Br. Denys, M., H. Meier, V. Waschnitius) 2 vol. XXVIII-348 p., XXII-282 p. Prix : 11 et 13 Mk.

Les ouvrages que nous présentons ici ne sont qu'une petite partie d'une œuvre de grande envergure entreprise par les pédagogues catholiques allemands. On n'attendra pas ici une recension détaillée de ces quatre imposants volumes. Mieux vaut donner une idée d'ensemble de la collection telle qu'elle nous est présentée par les éditeurs.

Dans tous les domaines de la science on essaie actuellement de synthétiser les multiples connaissances éparses. Plus qu'ailleurs le besoin de cette synthèse se fait sentir dans le domaine de l'éducation. Présenter cette vue d'ensemble sur le domaine de la pédagogie, ou plus généralement de l'éducation : tel est le but du vaste « Handbuch der Erziehungswissenschaft », publié depuis 1928 chez Kösel et Pustet à Munich.

Le « *Handbuch* » veut avant tout faire œuvre scientifique, bâtir sur des données scientifiques, présenter les résultats de la recherche scientifique, stimuler ces recherches par l'indication de nouveaux problèmes à étudier. Mais, n'oubliant pas que l'éducation est un « art », il ne négligera pas le côté pratique : il tirera des données scientifiques les conclusions pratiques qui permettront à l'éducateur de faire son œuvre à la lumière des conclusions les plus solidement établies de la science expérimentale.

L'exposé des acquisitions scientifiques et des conclusions pratiques sera précédé d'une section plus générale qui étudiera les fondements mêmes de toute œuvre éducative. On ne négligera pas les acquisitions du passé : plusieurs volumes seront consacrés à l'histoire de l'éducation; non pas simplement une biographie des grands éducateurs et une bibliographie de leurs ouvrages, mais une histoire des problèmes éducatifs et de la pratique de l'éducation.

Aucun degré de l'éducation ne sera omis : on traitera du jardin d'enfants et de l'Université, de la pédagogie familiale et de la formation professionnelle.

Un si vaste dessein suppose évidemment un grand nombre de collaborateurs. D'où nécessairement le danger de manque d'unité. Ce danger n'existera pas pour les questions de principe pour la bonne raison que el

« Handbuch » est une œuvre catholique, dont tous les collaborateurs se mettront au point de vue catholique.

L'œuvre entière comprendra 5 parties et 28 volumes.

La première partie est consacrée à la théorie générale de l'éducation. Elle comprend 4 volumes : 1) Die grundlegenden Fragen der Pädagogik. — 2) Jugendpflege und Organisation des Erziehungswesens. — 3) *Jugendbildung* von Dr. Fr. X. Eggersdorfer. — 4) Jugendführung und algemeine Theorie der Charakterbildung.

La seconde partie traite des sciences qui sont à la base de l'éducation. Elle comprendra 3 volumes : 1) *Philosophie der Werte*, von Dr. Siegfried Behn. — 2) Pädagogisch-psychologische Jugendkunde. — 3) Pädagogisch-soziologische Umweltkunde.

La troisième partie étudie la pédagogie et la didactique des différents âges. Elle comprendra 8 volumes : 1) *Hauspädagogik und Familienerziehung*. — 2) *Die Volksschule*, von Fr. Weigl, Dr. L. Battista, Dr. G. Raederscheidt, J. Schmitt. — 3) Bildungsarbeit der Fach- und Fortbildungschule. — 4) Erziehungs- und Bildungsarbeit in den höheren Schulen (2 vol.). — 5) Anstaltspädagogik. — 6) Grundzüge der Sonderpädagogik. — 7) Lehrerbildung. Hochschulpädagogik. Erwachsenenbildung. — 8) Die Bildung der Frau.

La quatrième partie est consacrée aux différentes branches de l'enseignement. Elle comprendra également 8 volumes : 1) Die religiös-sittliche Jugendbildung in Lehrgut und Methode. — 2) *Die deutschsprachliche Jugendbildung in ihren Grundlagen*, von J. Antz, Dr. A. Bach, K. Herwagen, Dr. Weisgerber, Dr. J. Prestel. — 3) *Die weltkundliche Jugendbildung in Heimat- und Erdkunde*, von Dr. P. Zepp. — 4) Die geschichtlich-staatsbürgerliche Jugendbildung nach Stoffaufbau und Methode. — 5) Die rechnerisch-mathematische Bildung. — 6) Die naturkundliche Jugendbildung in Physik, Chemie und Biologie. — 7) Die Kunsterziehung und Jugendbildung in Musik, Zeichnen, Werktätigkeit und Gymnastik.

La cinquième partie enfin traitera de l'histoire de la théorie de l'éducation. Elle comprendra 5 volumes : 1) *Erziehung und Erziehungstheorie der Urvölker, der Kulturen des fernen Ostens, der Heiligen Schrift, des klassischen Altertums, und der patristischen Zeit.* — 2) Erziehung und Erziehungstheorie des Mittelalters, der Renaissance und Reformation. — 3) Erziehung und Erziehungstheorie des 17 Jahrhunderts, der Aufklärung, des deutschen Idealismus, des neuen Humanismus und des 19 Jahrhunderts. — 4) *Erziehung und Erziehungstheorie in den Kulturländern der Gegenwart (2 vol.)*. (Nous avons écrit en italiques les volumes déjà parus).

Par le nombre, la valeur et la compétence des collaborateurs, par la présentation systématique, par la richesse de la documentation et de la bibliographie, les quatre volumes ici présentés font bien augurer de l'œuvre entreprise et nous font saluer d'avance dans le « Handbuch der Erziehungswissenschaft » la Somme catholique de l'Éducation.

J. Donceel, s. i.

L. Riboulet. *Histoire de la pédagogie*. Nouv. édit., Lyon, Vitte, 1935, (19 × 14 cm.), 668 p., nombreuses gravures. Prix : 33 frs.

Exposé clair et succinct, appréciation sympathique et objective, à la lumière des principes catholiques, des principaux systèmes pédagogiques, de leurs principes et de leurs applications, la première édition du livre de M. Riboulet a connu un succès mérité. Une nouvelle édition devenait nécessaire.

Cette nouvelle édition se présente avec deux avantages sur les précédentes : elle est ornée de gravures et augmentée d'un chapitre spécial sur la pédagogie du XX^e siècle : éducation nouvelle, méthodes Montessori et Decroly, plan Dalton, freudisme, école soviétique, école unique, coéducation, encyclique de S. S. Pie XI sur l'éducation, etc. L'auteur y consacre des études inédites à des éducateurs éminents : Newman, sainte Postel, la Vénérable Émilie de Rodat, la Révérende Mère Marie-Eugénie de Jésus, Boutroux, Eucken, Kerschensteiner, Mgr Spalding, chanoine Manjon, Dewey, etc. — Un excellent manuel. J. DONCEEL, S. I.

F. CHARMOT, S. I. *Esquisse d'une pédagogie familiale.* Paris, Editions Spes, 1933, (19 × 14 cm.), 366 p. Prix : 15 frs.

Il n'est pas trop tard pour parler du livre du P. Charmot. L'éducation est de ces questions perpétuellement à l'ordre du jour. Si je ne me trompe, l'auteur prétend, avant tout, répondre à l'objection émise aujourd'hui de divers côtés — du côté de l'étatisme et du côté scientiste — contre la compétence des parents. La réponse est assurément telle qu'on peut l'attendre du talent du P. Charmot. Oserais-je cependant regretter qu'il ne l'ait pas faite plus serrée, plus nette et plus profonde ? C'est un peu le reproche que je ferais au livre tout entier : il semble écrit d'une plume trop facile et trop abondante. J'imagine que l'auteur a voulu étendre le plus possible le nombre de ses lecteurs. Sans doute nombreux sont ceux qu'il intéressera.

G. DIRKS, S. I.

Les Gérants : ÉTABLISSEMENTS CASTERMAN, S. A.

ADMINISTRATEUR-DÉLÉGUÉ : LOUIS CASTERMAN, TOURNAI.

Imprimé en Belgique. — *Printed in Belgium.*